جامعة الجزائر

معهد العلوم الاجتماعية

دائرة الفلسفة

المشكلات الفلسفية

في نظرية المعرفة

عند ابن عربي وكيركغارد

كنموذجين عن التصوف الاسلامي

والوجودية المسيحية

دراسة في الفلسفة المقارنة لنيل الماجستير في الفلسفة

اعداد

محمد بن بريكة

اشراف

الدكتور عبد الرزاق قسوم

السنة الجامعية 83 - 84

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى

والديّ وزوجتي وآبائي أساتذتي

بقسم الفلسفة رمز اعتراف بالجميل

(((المقدمة)))

بسم الله الرحمن الرحيم

رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري

واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي

آمين

الأسباب الداعية الى كتابة الرسالة

اذا جاز لي أن أقول كلمة بشأن التيارات الفلسفية من عقلانية ومادية ومثالية وتجريبية فسوف تكون هذه التيارات هي أشكال من التعصب الذى تبقى مبرراته غير متينة اذ أنها جميعا تقطع مناهج المعرفة الانسانية الى أحد هذه الأشكال في وقت يجب أن تعملها هذه المعرفة جميعا . وهنا يكمن دور الفيلسوف أعمقه ، فمن واجبه أن يعمل على تكامل هذه المناهج وتساندها فيما بينها فيحفظ للفلسفة مكان الريادة لتبقى أم العلوم ويدخل تحت دائرة بحثها كل علم وكل فكر أيا كانت المناهج التي يستخدمها . ومن هذا المنطلق لم تحصل لدي القناعة منذ كنت طالبا في الفلسفة بأن هذا المنهج أو ذاك هو سبيل اليقين . وكنت دوما أتأمل دليل هذا الوجود وهو الله فأرى أن طريق العقل يوصلني اليه حين أتمم سلسلة الأدلة والعلل كقول أعرابي : البعرة تدل على البعير والسير يدل على المسير ، فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا يدل هذا على الخالق القدير ؟ وأيضا حين أستخدم الدليل الرياضي فأرى أن الدائرة الكاملة

موجودة وأتساءل كما تساءل ديكارت من أين جاءتني فكرة الكمال ،
أليست دليل وجود خالق هو الله ؟ كما أرى أن طريق التجربة
يوصلني اليه وذلك حين أشاهد أبسط الأشياء الملموسة سواء
كانت تتعلق بالفلك أو الطب أو الكيمياء أو غيرها من المباحث
التجريبية فأرى أنه من المستحيل أن تكون مواضيع هذه العلوم
منتظمة بتناسقها بمحض الصدفة ، ناهيك عن احتوائها
لأجزاء متناهية في الدقة تفصح عن قدرة مبدعها ، والدليل
على هذا من الواقع ، فقد انتقل الكثير من العلماء مثل
الفيزيائي اينشتاين ورائد الفضاء كوستو الى حظيرة الايمان بسبب
اكتشافهم لحقائق مذهلة في الطبيعة والانسان . كما أرى أن طريق
البصيرة يقودني هو الآخر الى الله فقد حدث شأني شأن غالبية
الناس أمورا كثيرة عجزت عن البت فيها بعقلي وتجربتي ، وقد
شعرت في لحظات صفوي وسموي بوجود الله . فاذا كانت هذه المناهج
جميعها تقود الى أحكام حقة وهي الله فأحرى بها أن تقود الى
بقية الحقائق وهي من خلقه . هذه حقيقة أولى وضعتني على عتبة البحث
في التصوف والوجودية .

وهناك حقيقة ثانية هي أنني أعتقد أنه لا وجود للابداع في الفكر
البشري كما قال على الخواص الصوفي : من أراد أن يعرف مرتبته في
العلم الذي يزعم أنه من أهله فليرد كل قول الى قائله وكل علم

السى عالمه وكل شيء استفاده من أمر دنياه وآخرته الى من استفاده منه وينتظر نفسه بعد ذلك. فهذه الرحلة على ايجازها فيها حق كثير، فان ما يصور لنا على أنه الهيكل العام لتيار ما لا يعدو أن يكون فكرة قديمة أخرجت في ثوب جديد. فلا أستطيع أن أقول مثلا بأن الوجودية هي كيركجارد ومارسيل وهيدجر وياسبرز وسارتر متغافلا قول سقراط أعرف نفسك بنفسك. كما أنه ليس بامكاني أن أزعم بأن التصوف هو الجنيد والبسطامي وابن عربي فالحق أنه أول لوعة أحس بها الانسان وهو يبحث عن سر هذا الوجود اللغز حين لم ينزل الوحي بعد بزمنة أونار والانسان في حيوانيته الأولى يصور التماثيل ويسجد لها لأنه أدرك فراغ فؤاده فصنع ما تصور أنه يملأ هذا الفراغ فعرف آدم مثلا الطريق الله ((بعد علم ومغفرة واستغفار وتوبة))[1].

لقد حاولت من خلال رسالتي أن أنفض الغبار عن قاسم مشترك بين نموذجين من سلوكيات بني الانسان يفصل بينهما تداول القرون وتجمع بينهما وحدة الوجدان ووحدة اليقين بأن الوسائط تستحيل لملاقاة الخالق بالمخلوق وبأن رب السماوات والأرض يمكن أن يعرف

---

1 ـ عبد الرزاق نوفل ، التصوف والطريق اليه ، دار الكتاب العربي بيروت 1975 ، ص87.

بالارتفاع بالعبادة من المستوى الحضي الى المستوى القلبي ، فلا أحد يستطيع أن يفرق بين هاتين الصوفيتين مثلا . قال ابن عربي : أقسم بمعلي عزته و قوي قدرته لقد خلقني و في بحار أحديته غرقني و في بيداء أبديته حيرني ، تارة يطلع من مطالع أبديته فيمحقني و تارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني ، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيرحمني و تارة يناجيني بمناجاة لطفه فيطربني و تارة يواصلني بكأسات حبه فيسكرني ، و كلما استعذبت من عربدة سكري قال لسان أحديته : لن تراني . فذبت من هيبته فرقا و تحرقت من محبته قلقا و صعقت عند تجلي عظمته كما خر موسى صعقا . فلما أفقت من سكرة وجدي به قيل لي : أيها العاشق هذا جمال قد حميناه و حسن قد حجبناه و فلا ينظره الا حبيب قد اصطفيناه . و قال كيركغارد : يا اله السماوات لا تكن مع خطايانا علينا و لكن كن معنا على خطايانا حتى لا يكون التفكير فيك تذكيرا لنا بخطايانا التي اقترفناها و لكن بعفوك ، و لا كيف تكون حيرتنا و لكن كيف تنقذنا .

هاتان حقيقتان جعلتاني أكتب في التصوف و الوجودية ، و هما كما يلحظ أساتذتي الأفاضل ناتجتان عن قناعات خاصة .

أما الأسباب الموضوعية التي دعتني الى انجاز هذا العمل المتواضع فقد حصرتها في ستة أسباب هي :

فأكثر الكتب تعرضت اليه من الناحية التاريخية فاستعرضت أطواره و مراحل ازدهاره و ركوده كما استعرضت أشهر أعلامه . وهذه الكتب وان كانت مفيدة من الناحية التاريخية الا أنها لا تفي باب الفلسفة الذي لا يهمه ميلاد ابن عربي أو الجنيد بمقدار ما يهمه البناء الفلسفي لتصوفهما .

2ـ ان أكثر الدراسات حول التصوف الاسلامي لها مصدران أساسيان :

أـ الفقهاء أو الدعاة ، و موقف هؤلاء من التصوف لا يجهله الباحثون ، و يدل عليه في كثير من الأحيان عنوان الكتاب . فماذا ينتظر القارئ مثلا من ابن الجوزي أن يقول في الفصل العاشر من الصوفية في كتاب عنوانه (تلبيس ابليس) ؟ و ماذا ينتظر من الداعية سميح عاطف الزين في كتاب عنوانه (الصوفية في نظر الاسلام)؟؟ و ليس يطول هذا السؤال الملح في موقف هذا المصنف الذي لا يخلو من حجج منطقية ، و انما يكفيني كباحث جامعي أن أتجنب الانحياز و أقتصر على البحث عن الحقيقة لأن الأمر لا يتعلق بمناظرة تاريخية أصبح غيرها ما كان من الحجج لتدعيم هذا الموقف الذي انحزت اليه أو ذاك بل يتعلق ببحث علمي قبل كل شيء .

بـ المستشرقون : و هؤلاء قد ساهموا في الكشف عن كثير من ذخائر التراث الصوفي الاسلامي المنسية الا أن نوايا الكثير منهم سرعان ما تكشفها فلتات أقلامهم ، و قد دخضت الكثير من

ملازم أحد مشاهيرهم وهو لويس ماسينيون الفرنسي ، ولهذا السبب كان لابد أن أتحدث عنهم في صفحات قليلة من رسالتي هذه . وكلمة الحق بشأنهم أن كتاباتهم حول التصوف الاسلامي تفتقر الى الأصالة لأنهم استقوا من خارج البيئة الاسلامية أو مجتمعات غير مسلمة .

3 ـ ان الوجودية الملحدة هي في نظر المسلمين اتجاه هدام رائده سارتر ونيتشه . وهذا خاطئ اذ أن أصول الوجودية أصول دينية تلتقي في بعض نقاطها مع الفكر الديني في الاسلام . ولهذا السبب أخذت كنموذج في رسالتي هذه الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد أبي الوجودية لأثبت أن من جاءوا بعده قد شوهوا الوجه الأصيل لهذا الاتجاه النابع من الدين أساسا .

4 ـ ان دراسات المقارنة في مكتبتنا الجامعية ، وتوجد في معهد علمي رسالة يتيمة في مكتبة قسم الفلسفة الذي أنتمي اليه تتناول صاحبها بالبحث الرمز الديني عند ابن عربي وفيلون وذلك تحت اشراف فضيلة الدكتور كوبيح نبهاني .

5 ـ ان حالة المسلمين التي يمر بها العالم الاسلامي في الثلث الأخير من القرن العشرين تستوجب على باحثيه ـ الجامعيين منهم وغير الجامعيين ـ القيام بدراسة مختلف جوانب هذا التراث السياسية والصوفية والعقلية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية . وهذه الرسالة مساهمة بسيطة في هذا المجال.

6 ـ ان مرحلة المعاناة التي نشير لها بخير الدعاة وهي المرحلة الثانية

بعد المرحلة الأخلاقية وقبل مرحلة التكوين السياسي تستحيل من أوكد واجبات المسلم الاطلاع على الاتجاهات الفلسفية والفكرية التي تباينه مثل الماركسية والداروينية والفرويدية والوجودية في شكلها الالحادي خاصة الخ ...

الصعوبات :

من نافلة القول أن هذه الرسالة لم تخرج في شكلها الحالي الا بعد تجاوز عدة صعوبات ، وقد قسمت هذه الصعوبات الى نوعين علمية واجتماعية .

1 ـ الصعوبات العلمية : وأقصد بها تلك التي تتعلق بالمنهج واللغة والمصادر الخ ... ومنها :

أ ـ عنوان الرسالة : لم يتحدد عنوان البحث بهذا الشكل : ((المشكلات الفلسفية في نظرية المعرفة عند ابن عربي وكيركجارد كنموذجين عن التصوف الاسلامي والوجودية الغربية)) الا بعد مذكرتين ، الأول في جوان 1981 والثانية في سبتمبر 1982 تخليت اثرهما عن كثير من باقات البحث التي لا تتناول النموذجين الصوفي والوجودي أو المشكلات الفلسفية التي رأيت من الواجب تناولها .

ب ـ تبويب الرسالة : اعتمدت الطريقة الانجليزية في تبويب الرسائل وتتمثل في اختيار أبواب أساسية (Parts) تشير عناوينها الى المشكلات الفردية التي سيقع تناولها في كل فصل ، والمشكلة في هذه الطريقة أن عنوان الباب يجب أن يكون جامعا لما يدخل تحته ، وهي عتبة تخطيتها بمساعدة فضيلة الدكتور عبد الرزاق قسوم أستاذي

المشرف بسعد الاتساق على منهاج البحث الذى تدل ضمنه مجهودا مستمرا .

جـ جمع المادة والمصادر والمراجع : لقد استفدت كثيرا من دروس المنهجية التي تلقيتها من فضيلة الأستاذين الدكتور عمار طالبي و الدكتور الشيخ بوعمران . و قد اعتمدت في جمع المادة طريقة البطاقات الملونة المحفوظة في ظروف خاصة مفضلا اياها على طريقة الملف المقسم (Loose leaf book) مقتصدا بذلك الكثير من الوقت. أما الكتب المعتمدة في البحث ففيها المصدري[1] و أعني به ما كتبه النفيلسوف موضوع البحث، وفيها المرجعي[2] و هو ما كتب عن هذا الفيلسوف . وقد زاوجت بين النوعين الا أنني اعتمدت المصادر أكثر كي لا أكون عرضة للتأثر بزوايا فهم الباحثين ، و من هنا خالفت الكثير منهم مع يقيني بأنني لست من مستواهم . وقد قسمت الكتب المعتنية بالتصوف الى خمسة أصناف :

- ما كتبه الصوفية أنفسهم
- ما كتبه مسلمون غير صوفية ككتب الفلاسفة الاسلامية
- ما كتبه الفقهاء او الدعاة لوزن التصوف بميزان الشريعة
- ما كتبه أناس غير مسلمين و غير صوفية وهم المستشرقون
- ما كتب من دراسات نفسية واجتماعية (كتاب وحيد ابو زيمور)

كما قسمت الكتب المعتنية بالوجودية الى ثلاثة أصناف :

1ـ المصدر : Référence　　2ـ المرجع Source

• ما كتبه الوجوديون أنفسهم

• ما كتبه الغربيون عن الوجودية

• ما كتبه المسلمون عن الوجودية

د ـ اللغة : ان الدراسة المصدرية تحتم على الباحث معرفة لغة الفيلسوف الأصلية فالأفضل مثلا لدارس سقراط أن يعرف اليونانية و لدارس كونفوشيوس أن يعرف الصينية الخ ... ومن هذه الناحية لم أجد مشكلة في قراءة ابن عربي و الوجوديين الفرنسيين . و على العكس من ذلك شعرت بتقصير كبير لأنني أجهل لغة كيركغارد الأصلية و هي الدانماركية ، و لغة هيدجر الألمانية التي أعرف بعض مبادئها و أتمنى أن أتقنها مستقبلا لأفيد و أستفيد . وكان لزاما علي أن أقرأ أبا الوجودية عبر الترجمة الفرنسية لتيسو (P; H.Tisseau) الذي يبدو على قدر كبير من الدراية الفلسفية .

2ـ الصعوبات الاجتماعية : و هي صعوبات طبيعية يمر بها كل باحث و تتمثل في عدم توفر مكتباتنا على أهم مصادر البحث الجامعي ولا حتى على ترجماتها . كما تتمثل في عراقيل الاعارة داخلية كانت أم خارجية . بالاضافة الى صعوبة التوفيق بين أوقات المطالعة في المراكز الثقافية و المكتبات التي ما زالت عاجزة عن توفير الأجواء المناسبة للباحثين ليقوموا بأعمالهم على الوجه المرضي على الأقل كي لا أقول على أحسن وجه .

المنهج :

ان من ركائز البحث الفلسفي اعتماد أفضل المناهج لفهم مشكلة ما . و المنهج كما يرى الفلاسفة يتغير حسب طابع المشكلة . وفي موضوع بحثي يتطلب الأمر عرض المشكلة الفلسفية بطريقة تحليلية ثم نقدها وهو ما فصلته في البابين الثاني و الأخير خاصة مع اتيان المنهج التاريخي النقدي على الباب الأول . وقد ساعدني فضيلة الدكتور عبد الرزاق قسوم على تغليب جانب النقد عما سواه وحذرني من المدح والانتقاد فحاولت العمل بهذه النصيحة ما أمكنني ذلك .

القراءة :

تختلف درجة و نوعية القراءة باختلاف الكتب و درجتها في الأهمية وقد استفدت كثيرا من كتاب الدكتور شلبي (كيف تكتب بحثا أو رسالة)(1) وهو دليل علمي لاعداد رسائل الماجستير و دكتوراه الدولة . و في الكتاب اشارة الى قراءات ثلاث :

أ- القراءة السريعة : و هذه تستجيب للاشارات الموجودة في الفهارس . و على هذا الأساس قرأت من بعض الكتب ما يخص موضوع بحثي فقط .

ب- القراءة العادية : و قد اعتمدتها في مطالعة كتب

1- د/ أحمد شلبي ، كيف تكتب بحثا أو رسالة ، دراسة منهجية لاعداد رسائل الماجستير والدكتوراه ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1976 ، ص 65 - 66

الفلسفة الاسلامية خاصة .

جـ - القراءة المنهجية : وقد استخدمتها في معالجة كتب ابن عربي و كيركجارد و شيشتا ما هيدجر و سارتر .

محتوى الرسالة :

قسمت رسالتي الى ثلاثة أبواب هي :

1- معنى التصوف و الوجودية .

2- مشكلة اللغة .

3- مشكلات الوجود و المنهج والأخلاق .

و قد حاولت في الباب الأول - و هو عتبة منهجية ضرورية - أن أتجاوز المفهوم السطحي الذي عرفنا عن التصوف الاسلامي و الوجودية الغربية فتعرضت الى أصولهما التاريخية و الفلسفية و الى تقسيماتهما فالتصوف الاسلامي منه ما فيه السني و فيه الفلسفي كما أن فيه الطبيعي و ما فوق الطبيعي ، و الوجودية فيها المؤمنة و الملحدة ، و أعترف أنني تراجعت الآن عن رأي دونته في الفصل الأول ويتعلق بموقفي المعتدل نوعا ما من التشيع لأن الحق أولى بأن يتبع و اني أعتقد أن التشيع دعوة مذهبية تهدم أكثر مما تبني .

أما في الباب الثاني فقد وضعت فيه اليد على أقفال اللغتين الصوفية والوجودية . و الحق أن البحث الفني فيهما كان أمتع فترات انجاز هذه الرسالة . فشرحت أهم المصطلحات الصوفية

مع التركيز على مساهمة الشيخ الأكبر في هذا المجال ، كما بينت أسماء المستشرقين في هذا الجانب آخذا عينة من ثلاثة منهم هم : لويس ماسينيون و جان شوفاليير و ايفا دي فيتراي ميروفيتش ، كما شرحت بطريقة مختلفة أهم المصطلحات الوجودية ذاكرا مساهمة كيركجارد في هذا الشأن ان وجدت ، وواضعا في الختام ثبتا بأهم المصطلحات الصوفية باللغتين العربية و الفرنسية وآخر بالمصطلحات الوجودية بنفس اللغتين مع ذكر الأصل الألماني ان وجد .

و في الباب الأخير حللت مشكلة الوجود عند ابن عربي وكيركجارد ثم حللت مشكلتي المنهج والأخلاق في فصل مستقل ، و هما مشكلتان حاصل العلاقة بينهما التي بين الحلة و المحلول فلولا تقديس الذاتية في المنهج لما كانت ثمار الصوفية و الوجوديين في مجال الأخلاق . و قد قسمت الأخلاق عند ابن عربي الى سنية منبعها الشريعة وفلسفية منبعها التصوف الفلسفي ، و ذكرت نبذا عنهما ، كما ذكرت نبذا من الأخلاق الوجودية عند كيركجارد ، و هي أخلاق أثبت أن مصدرها المسيحية في أكثر الأحيان .

اسداء شكر :

شكر الله لكل الذين ساهموا من قريب أو بعيد في انجاز هذا العمل المتواضع ولو بصالح دعواتهم و أذكر منهم فضيلة

الأستاذ المشرف الدكتور عبد الرزاق قسوم الذى راقب هذا العمل منذ أن كان مشروعا الى أن أصبح رسالة ، و آبائي بقسم الفلسفة الأساتذة الدكتور الشيخ بو عمران و الدكتور عمار طالبي و الدكتور كميع نبيباني و الدكتور عبد الله شريط فقد وفروا لي المناخ العلمي الملائم للبحث و تواضعوا لينصحوني فكنت في أعينهم الابن و الطالب و الزميل فقلدوني بهذا الجميل عمري . كما أشكر اخواني في مسجد الخروبة وبن عكنون و بوزاقي لما يحيون للمستمر الذى قدموه لي و أخص بالذكر منهم حمودة و لعمدوطي خالتي محمد دون أن أنسى شعيب الصوفي . وأسأل الله في المستقبل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم .

و ما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب :

الباب الأوّل

معنى التصوّف والوجوديّة

الفصل الأوّل :

معنى التصوّف

مدرسة التصوف

ان ظهور التصوف كعلم شرعي حادث في الملة على حد التعبير ابن خلدون يعود الى القرن الثاني وهذا باجماع . والسبب في ظهوره فشو الاقبال على الدنيا حتى اصبح التعبد خاصا بهذه الفئة من الناس . ويعتقد الدكتور حسين نصر أن القرب من منابع الوحي في صدر الاسلام لم يكن يسمح بتقسيم الدين الى ظاهر وباطن على الرغم من وجودهما -أي الظاهر والباطن- فيه منذ البداية . كما يعتقد أن التراث الديني كان في بدايته كالمقذوف البركاني لم يتصدع ولم ينحل الى عناصره المختلفة الا حين برد تدريجيا في مطلع القرن الثاني (1) .

أما الدكتور محمد غلاب فيعتقد أنه لم يكد [illegible] يساهمون في المجادلات العنيفة بين الفرق حتى اقتنعوا بعجز العقل وبتفنيد المتكلمين المشاكل الكونية كما اقتنعوا بأنه قد بقيت سبيل واحدة لفهم الوجود وعبادة الخالق وهي سبيل النور والبصيرة وهما شيئان يسيران مع العبادة العادية ، ولو توسع فيهما الانسان لأزال حجاب المادة الكثيف الذي يفصل عالم الشهادة والملك عن عالم الغيب والملكوت وهكذا نشأ التصوف ولست أؤيد هذين الرأيين بل أذهب الى رأي الدكتور نصري نادر الذي يعتقد أن حاصل الامر انتقال الزهد الى تصوف وأضيف الى هذا أن نظام الزهد هو نظام عبادة

---

(1) حسين نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ، دار النهار ، بيروت 1971 ، ص 113 .
وقد احتج في موقفه الذي ذكرته بانعدام المذهبية والتنظيم الطرقي في القرنين الأولين .

ليبيرالي بعكس التصوف الذى هو عبادة مخططة يوجد على رأس حكومته الظاهرة الشيخ وتحته المريدون والنجباء والمقدمون الخ ... وعلى رأس حكومته الباطنة القطب الغوث وعن يمينه الاماسان وتحته الاوتاد والابدال والاثافي وغيرهم . وهذا التنظيم المحكم خرج آلاف المشايخ حتى أصبح حلم المريد أن يصبح شيخا في يوم من الأيام .

ويعتقد السادة الصوفية أن التصوف كان منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن هذا الاخير هو سيد الصوفية الأول والأكبر ، الا أن فضل الصحبة غلب على فضل التصوف في حياته عليه الصلاة والسلام كما يعتقد الصوفية أنهم في صورة أسلافهم الأوائل هم الصفوة التي أنقذت الأمة الاسلامية حين أنحلت الأخلاق وذلك بارجاعها الى صفاء الكتاب والسنة . وهذا الرأى أقتنع بعض الباحثين بعكسه تماما . واعتبروا التصوف ببساطة فرارا من الحياة وعجزا عن الاصلاح وأستندوا الى حياتي أبي نواس وأبي العتاهية (1) ، والى التفسير الاقتصادى للتاريخ وخلاصته أن الطبقات المسحوقة نتيجة لشعور الحرمان الذى لازمها اختفت وراء جدار التصوف وعلى هذا الرأى الاستاذ عاطف الزين الذى يرى أن التصوف عملية تعويض عن الحرمان تقوم على هدم الحقيقة واقامة الوهم وهذا هو أصله في كل زمان ومكان (2) .

ويشهد على تهافت منطق هؤلاء في نظرى أن أكابر الصوفية كانوا في سعة من العيش وأن أغلبهم كان يمارس مهنا اشتقت منها أسماؤهم أضف الى ذلك أنهم كانوا رواد ثورات عديدة على الأنظمة الجائرة

---

(1) ـ كان أبو العتاهية وأبو نواس ماجنين تابا الى الله في أخريات حياتهما ولم يكونا صوفيين ونسبتهما الى التصوف في نظرى تعنت بارد .

(2) ـ سميح عاطف ، الصوفية في نظر الاسلام ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، بدون تاريخ ، الطبعة الثانية ص 22 .

وكان الملوك يخطبون ود هم وأكثر من ذلك أنهم أناس فروا من الملك، فقد ولد ابراهيم بن اد هم وفي أنامله الذهب وكذلك بشر بن الحارث الحافي الا أن دعوة الطهر والعفة أقوى من الذهب والفضة وماسواهما !.

ان التأويل المتطرف لأسباب ظهور التصوف كمدرسة مستقلة يستند الى العاطفة وحدها أو الى التحليل المادي الذي يتنافى مع طبيعة الاسلام وطبيعة الشعوب الاسلامية . انني لا أنكر أن يكون بعض الشاعريين بالجرمان قد دخلوا تحت راية التصوف كما لا أنكر أن يكون بعض المسحوقين اقتصاديا قد لف لفهم وكذلك الحاقدون على الشرع الحنيف من شعوبيين ويهود الا أن فشل الجدل العقلي من ناحية وروح الاجتهاد التي تيسرها طبيعة الاسلام من ناحية أخرى بالاضافة الى ثراء الاسلامي من الناحية الذوقية كلها عوامل ايجابية فتحت السبيل أمام جماعات كانت تتحكم في ناحية اللغة الحية للتدبر والتأمل ، كما أن انكار الناحية الباطنية في الشريعة السمحاء ضرب من التعنت .

انني اعتقد أن الصوفية الأوائل قوم خلص أرادوا اثراء الشريعة واظهار وجدانها الحي مستقيدين في ذلك بالكتاب والسنة كما أرى مع امام دار الهجرة مالك بن أنس - رضي الله عنه - هذا التكامل بين الظاهر والباطن في قوله بأن من تفقه ولم يتصوف تفسق ((ومن تصوف ولم يتفقه تزندق)) (1) . ومن تفقه ثم تصوف تحقق . وقد جسد هذا التكامل أيضا الامام أحمد بن حنبل رضي الله عنهما - في فهمه الذوقي الصوفي (2) . والامامان السلفيان في نظر الدكتور محمود عبد القادر من متوسطات الطريق . وهذا الرأي يحتاج في نظرى الى مزيد بيان . أن

---

(1) - د / محمود عبد القادر ، الفلسفة الصوفية في الاسلام دار الفكر العربي ، بيروت 1966 ص 92 - 94 .

(2) - المرجع السابق ، ص 94 .

الا ماميين لم يكونا صوفيين بل معنى التنظيمي الذى ذكرته سابقا وانما كان فيهما من الاخلاق الصوفية شيء كثير فهما متصوفات بالمعنى الأخلاقي فحسب .

أما عن أوائل الصوفية فلست أعير اهتماما لقول أبي بكر الواسطي ان لسان الصوفية الاول ظهر على لسان أبي بكر الصديق حين سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم : ايش (1) خلفت لعيالك ؟ قال : الله ورسوله (2) ، فقد أرجع كثير من الصوفية طرقهم الى الخلفاء والصحابة وأعتبروا عليا كرم الله وجهه المثل الاعلى للباطنية بالاضافة الى أمين الرسالة عليه الصلاة والسلام . وهذه المواقف في نظرى فيها من التقية ولا أقول المبالغة شيء كثير .

ان مايجب النظر اليه هو مدرسة التصوف كتنظيم مستقل شرعي الوجود ، فان أول من تكلم فيه سريا السقطي خال الجنيد ، وأول من خاطب الناس بشأنه يحيي بن معاذ ، وأول من صاغ معانيه أبوالقاسم الجنيد الملقب بسيد الطائفة لهذا السبب وهو امامهم في هذا العلم ومن بعده تكلم فيه الشبلي ، وأول من أطلق عليه لقب الصوفي هو أبو الهاشم الكوفي ثم بعده الحسن البصرى (3) .

وعلى هذا الأساس أرد ما جاء في نشأة التصوف الاسلامي لجواد مرابط من أن معروفا الكرخي وابراهيم بن الادهم هما أول من حمل علم التصوف .

انني أشك في أن يكون الجنيد والسقطي قد تلقيا من معروف

---

(1) — ايش : هي كلمة عربية لا عامية يبادر الى الذهن أول وهلة .

(2) — الحديث صحيح .

(3) — البير نصرى نادر ، التصوف الاسلامي ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1960 ، ص16 .

لارتفاع مقام الجنيد كما يدل على ذلك لقبه الذى اشتهر به ثم لأن معروفا (1) ، من الدخلاء على لغة الضاد ، وقد لزم ابن السماك وموسى الرضا طويلا قبل أن يلتحق بالأجواء الصوفية التي انتهت زعامتها الى الامام الجنيد ، ثم الذي أستبعد أن يكون السقطي وهو أول من تحدث في التوحيد والحقائق الالهية قد تلقى عن شخص أسلم حديثا وأبواه على نصرانيتهما . أما ابراهيم بن أدهم فقد كان شخصية امتازت بالسلوك أكثر مما امتازت بالسلوك أكثر مما امتازت بالتلقين والتعليم اضافة الى اختلاط الحقيقة بالخيال حول هذه الشخصية .

ولا يفوتني أن أشير الى أن أوائل الفرق الصوفية هي الملامية لأبي حمدون القصار (2) ، عرفها هو نفسه بقوله : الملامة ترك السلامة ، ثم الطيفورية نسبة الى أبي يزيد البسطامي واسمه الحقيقي طيفور ثم الخرازية نسبة الى أبي سعيد الخراز ثم النورية نسبة الى أبي الحسن النوري .

---

(1) ــ معروف الكرخي (200 هـ) هو رائد الحب الالهي مع رابعة العدوية (175 هـ) يقول محبة الله شيء لا يكتسب بالتعليم وانما هي هبة من الله وفضل .

(2) ــ يزعم الملامية أنهم قوم لا تأخذهم في الله لومة لائم ، وهدفهم في نظري هو عين النفاق ، ومن أحسن ماكتب عنهم (الملامية والصوفية وأهل الفتوة) لأبي العلا عفيفي ، دار احياء الكتب العربية ، 1945 .

اشتقاق التصوف

ان الاشتقاق اللغوي لكلمة (التصوف) كان ومايزال أكثر شؤون صوفية جدلا بين الباحثين . فقد اختلفوا في أصل الكلمة فنسبها كل واحد الى اشتقاق يعتقده صوابا ، وصدق أبو الفتح البستي حين قال :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا * فيه وظنوه مشتقا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى * صافي فصوفي حتى لقب الصوفي (1)

ان أول اشتقاق يتبادر الى ذهن الباحث هو الوارد في عجز البيت الأول وأعني به كلمة صوف وقد تحزب لهذا الرأي من القدماء ابن خلدون الذي يرى كلمة صوف هي الأصل لأن الصوفية ((في الغالب مختصون بلبسه بما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف))(2) . ان ابن خلدون الذي يبدو بعيدا عن أجواء التصوف قاسيا على أصحابه كما يتضح مع فصل التصوف في مقدمته المشهورة يعود في (شفاء السائل لتهذيب المسائل) رجلا غيورا على التصوف يقدس اربابه معتقدا أنه بدأ حرقة وانتهى خرقة وعزاؤه أن الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق أجمعين وان كان واحدا في نفسه (3) .

وهذا القول لا يعدو أن يكون كما يوحي بذلك ظاهره عدولا عن موقفه الأول في أصل التصوف وهو في نظري نتيجة طبيعية لاستقراره النفسي في أرض الكنانة واختلاطه بالصوفية في خلواتهم ومطالعة كبار مصنفاتهم . لقد ثبت لديه أن الصوفية المتأخرين شوهوا الوجه الحقيقي للتصوف ، وكان

---

(1) ـ الصوفي هنا مركبة من كلمة الذي ومن فعل صوفية المبني للمجهول .

(2) ـ ابن خلدون ، المقدمة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1967 الطبعة الثالثة ، ص193

(3) ـ ابن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، استنابول ، 1958 ص 78 ، أيضا د / خليل شرف الدين كتاب ابن خلدون ، دار مكتبة الهلال ، بيروت بدون تاريخ ، ص 193 .

لا بد لصاحب عقل ثاقب مثل ابن خلدون أن يعيد الى نصابهما ويضعها مكانهما وقد فعل . لقد اعتبر التصوف ظاهرة من ظواهر المجتمع المتقدم في فترة حضارية معينة وسأتناول رأيه هذا بالنقد في ختام هذا الفصل في معنى التصوف ، كما نصح من أراد الوصول الى المعرفة الحقة أن يصاحب الصوفية اذ لن يتوصل الى هذا الحد من التطور الروحاني الا من صاحب الصوفية في هذه الحياة فهم ارباب القلوب وطلاب الآخرة للمريد وقاية ولطالب سلوك الآخرة قوة وهداية .

وقد كان للكلاباذي (1) موقف رصين من اشتقاق كلمة تصوف من الصوف، اذا يعتقد أن من نسب الصوفية الى الصوف، والصفّة قد عبر عن ظاهر أحوالهم ، فكلمة ظاهر التي أستعملها أثقل من جبل فهي كلمة محورية في الخلاف القائم بين أهل الظاهر وهم الفقهاء وأهل الباطن وهم الصوفية ، ولعلها اشارة ذكية الى الفقهاء لهدم موقفهم من الاساس وهي في نظري وثيقة عن الحروب القائمة بين هؤلاء وأولئك ، لقد دلل الكلاباذي على ضعف تعليل من نسبوا الصوفية الى الصوف، اذ أنه يرى أنهم سموا كذلك لانهم لم يلبسوا لحظوظ النفس أي للترف مالان مسه وحسن مظهره وانما لبسوا لستر العورة فتحروا الخشنة من الثياب والغليظ من الصوف . فهو يعترف صراحة بأن لبس الصوف قد يغلب على الصوفية الا أنه لا يعدوا أن يكون مظهرا التقصد منه التزيد في الخشونة .

وقد أورد المستشرق الألماني تيودور نولدكه ((Th. Noldeke[2] ((الذي قام ببحث حاسم في هذه المسألة)) على حد تعبير عبد الرحمان بدوي الدليل على أن اشتقاق كلمة صوفي من الصوف، تفسره

---

(1) — هو أبو بكر بن اسحاق البخاري الكلاباذي المتوفى سنة 390 م ، كتب (التعرف لمذهب أهل التصوف) الذي نشر لأول مرة وباهتمام وتصحيح آرثر جون أربري (Jean Arberry) سنة 1933 بالقاهرة ، وقد وضع د / علي زيعور هذا الكتاب ضمن الكتب الينبوعية في التصوف) ، وقال صوفي قديم لولا التعرف ماعرف التصوف .

(2) — لم أعثر على حياته .

اللغـة العربيـة وذلـك فـي سيـاق الـرد علـى اللذيـن قالـوا بالاصل اليونانـي في الكلمـة ، وأورد بعـدك عـدة نصـوص تعـود الـى القرنيـن الاول والثانـي مـن هجـرة الرسـول صلـى اللـه عليـه وسلـم تثبـت أن لبـس الصـوف الخشـن قـد شـاع بيـن النـاس خاصـة عنـد مـن سلـك سبيـل الزهـد ولاحـظ أن جملـة ((لبـس الصـوف)) قـد وردت عـدة مـرات في النصـوص القديمـة وقصـد بهـا أصحـابها أن الشخـص الـذى يفعـل ذلـك قـد تزهـد . وقـد ذهـب نولدكـه الـى تأييـد قـول السـراج بـأن الصوفيـة منسوبـون الـى الصـوف . وقـد أخـذ نيكلسـون (R.Nicholson) فـي مقالـه في (دائـرة معـارف الديـن والاخـلاق) (1) .
(Encyclopedia of religion and ethics

ومـن بعـده ماسينيـون (L.Massignon) بهـذا الـرأى وأضـاف نيكلسـون بـأن الفـرس يقولـون (يشمينـة يـوش) التـي تعـني لابس الصـوف وأخطـأ حيـن اعتقـد أن الزهـاد المسلميـن قـد أخـذوا هـذه العـادة عـن رهبـان النصـارى ، وان أورد حكايـة حمّـاد بـن سلمـة (2) حيـن جـاءه فرقـد السنجـي فـي ثـوب مـن الصـوف فقـال لـه دع عنـك هـذه الشـارة النصرانيـة . وذكـر أيضـا أن الصـوف يسمـى أحيانـا (زى الرهبـان) ، ونسـب الى الرسـول عليـه الصـلاة والسـلام حديثـا مفـاده أن عيسـى عليـه السـلام كـان يلبـس الصـوف (3) .

وقـد عثـرت فـي أثنـاء بحثـي علـى دراسـة قيمـة ربطـت بين التصـوف والانثروبولوجيـا ، وصاحـب البحـث هـو الدكتـور علـي زيعـور الـذى يعتقـد

---

(1) R.Nicholson, sufis in encyclopedia of religion and ethics volume XII p.Io New-york I928

(2) ـ هو حماد المعروف بالرّاوية ، توفي سنة 784 م ذكره رواة الاحاديث ضمن الثقات .

(3) ـ الحديـث لم أجده .

أنه لا فصل بين التصوف والتضحية كطقس قديم من طقوس العبادة أن ربط التصوف بالتضحية أمر يصعب رده ولا يعد والارتباط بينهما أن يكون ارتباطا لا واعيا ولذلك فاني أعتقد أن بحث الدكتور زيعور رغم الكثير من الاغراب الذي جاء فيه — تحليلا واحدا لاعدا — يستحق عناية خاصة لأنه البحث الانثروبولوجي الوحيد فيما أعلم الذي اعتنى بالتصوف من هذه الناحية .

ينطلق الباحث في التصوف من عبادة الخدم التي وجدت قديما فديونيزوس كان آلهها على شكل ثور وكان للصوف والوبر تكرمة دينية فكانت الابل مثلا تتصف بالقداسة عند الزراد شتية وانتقلت القداسة من الحيوان الى قرنيه ودمه وصوفه التي ارتبطت جميعها بطقوس دينية سحرية لاستجلاب الخير .

وفي الطقوس السحرية يعتبر لبس الصوف تشبها بالآلهة) كما أن أكل قلب حيوان أو كبده هو نقل لخصائصهما الى الانسان (1) .
وقد أصبح للثياب طابع مميز فللكاهن ثوبه وللمومس ثوبها وللمكفن ثوبه أيضا، كما وجدت ثياب واقية من السحر . وفي الأساطير يعتبر وضع الصوفة على القفا شيء أو شخص دلالة على أنه صار ملكا لله وأنه قد نسي عن ذاته وصار ضحية كالغوث ابن مرّ الجاهلي الذي نذرته أمه للكعبة كي يخدمها ويقوم بشؤونها وشؤون الذين يأتونها على كل ضامر ومن كل فج عميق ، وكان هذا في جاهلية العرب . وقد سمي صوفة ((لأنه ماكان يعيش لأمه ولد فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة ففعلت ، فقيل له صوفة ولولده من بعده

---

(1) ذهب د / زيعور الى أبعد من هذا فرأى أن الخنزير محرم حتى لا تنتقل صفاته الخبيثة الى الانسان ولست أوافقه على هذا الرأي .

... فلما ربطته عند البيت أصابه الحر فصوت به وقد سقط واسترخى فقالت : ماصار ابني الا صوفة فسمي صوفة . وكان الحج واجازة الناس من عرفة الى منى ومن منى الى مكة لصوفة . فلم تزل الاجازة في عقب صوفة حتى أخذتها عدوان فلم تزل في عدوان حتى أخذتها قريش)) (1) .

وبنو صوفة هم خلف الغوث بن المر الجاهلي وقد انقطعوا الى الله تعالى وسكنوا الكعبة فيقال مناسك الحج عندهم أجز ياصوفي أو أجز صوفة .

وقد وضع الجاهليون الصوف القباطي المصري على الكعبة كناية على أنها ملك لله . ويمضي الدكتور علي زيعور في تحليله الانثروبولوجي الشيق المضني فيقول بأن اطالة صوفة القفا تقليد جاهلي الغاية منه دينية ، كما أن الموؤودة توضع عليها قطعة صوف للتقرب بها الى الله (2) . ومن العصور الاسلامية يمكن أن نستشف أدلة عديدة على ارتباط الصوف بالتضحية ، فالملائكة التي أعانت المسلمين في بدر ركبت خيلا علقت علىّ بنواصيها الصوف (3) . كما علم المسلمون في تلك المعركة مغافرهم وقلانسهم بالصوف أيضا حسب مانقله ابن سعد في كتاب الطبقات (4) ، وابن الحديد في شرح نهج البلاغة لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه (5) ـ فعل المسلمون ذلك بأمر الرسول

---

(1) ـ أبو الفرج بن الجوزي ، تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء المطبعة المنيرية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 156 .

(2) ـ يخالف د / زيعور ماورد في القرآن الكريم عن سبب الوأد ففي حين يراه الاستاذ قربة جاء في القرآن انه خشية العار قال تعالى : (واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم) سورة النحل الاية 58 .

(3) ـ لم أعثر على أصل لهذه الحكاية وأظنها من وضع بعض الدخلاء على التصوف .

(4) ـ ابن سعد ، كتاب الطبقات ، دار صادر بيروت 1957 ج / 2 ، ص 16 .

(5) ـ اعتقد أن هذه الحكاية التي لم أجد لها أصلا هي ببساطة من وضع الشيعة .

صلوات ربي وسلامه عليه . وقد علم المسلمون عليا بصوفة بيضاء في تلك المعركة وهي حكاية لي فيها نظر (1) رغم محاولة تأويل هذا الفعل بشأن مورده عزم علي على الموت . وذكر حسن البصري أنه لقي سبعين بدريا لباسهم الصوف . وقال أبو موسى الأشعري لابنه : لو رأيتنا مع نبينا صلى الله عليه وسلم اذا اصابتنا السماء وجد منا ريح الضأن من لباسنا الصوف .

ومن التاريخ على أن الثوار وهم العازمون على الموت لبسوا الصوف ، فأبو عبد الله الصوفي لقب بالثائر الأندلسي ولبس يحيى بن عبد الله دراعية صوف غليظة وكساء الصوف غليظ على مارواه الطبري وكان ذلك حيث تهيأ للثورة ضد الرشيد ، وكذلك الحسن بن محمد الطالبي وجماعته من الجارودية والزيدية . يقول صاحب الأغاني في الجزء الثاني من كتابه : وقتل من الزيدية أصحاب الصوف سبعة عشر رجلا . وكذلك لبس عبد الله بن معاوية الصوف حين ظهر بالكوفة ودعا للرضا من آل محمد وقال ابن خلدون ان أبا زيد الخارجي (2) الملقب بصاحب الحمار حين ثار على الدولة العبيدية كان لباسه جبة صوف . وقد ألبس الحكام المجرمين والمتمردين أكسية صوف قبل أعدامهم . قال ابن أبي الحديد ((فان قلت أي خاصية في الصوف ولم اختاره الصالحون على غيره ؟ قلت : ورد في الخبر أن أول لباس لبسه آدم لما هبط الى الأرض صوف كبش قيضه الله له وأمره أن يذبحه فيأكل لحمه ويلبس صوفه لأنه هبط عريانا من الجنة ، فذبحه وغزلت حواء صوفه فلبس آدم منه ثوبا وألبس منه ثوبا آخر فلذلك صار شعار الأولياء وانتسبت

---

(1) ـ رغم ورودها عند ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ ج / 3 ، ص 347 وأظنها من الاسرائليات .

(2) ـ هو أبو يزيد لا أبو زيد كما ذكر ابن خلدون .

اليه الصوفية)) (1) .

ويرى السراج الطوسي أن ارتداء الصوف شعار الأولياء والأصفياء لذلك ارتداه عيسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام وحواريوه . وعلى هذا الرأي الأستاذ حسن كامل الططاوي اذ يقول ((وكذلك نرى التمسك بالكتاب والسنة من السادة الصوفية في كل عصر لأن الصوفية لم يبتدعوا شيئا في الدين وانما أخذوا الدين بقوة حين اشتغل غيرهم من المسلمين بزخرف فلقبوا بالصوفية نسبة الى ملابسهم الصوفية كما نسب الحواريون الى الحواري وهي الملابس البيضاء التي كانوا يلبسونها))(2) .

وجاء في كتاب اللمع للسراج الطوسي أن رجلا صوفيا كان يجيء من بعيد حين خلت مكة من الطائفيين فيطوف بالبيت وينصرف .

وفي السياق الأدلة الانثروبولوجية يذكر الدكتور زيعور وضع الصوف على زهرة لرد الحسد ولدرء العين وكذا ربط المعصم بخيط من الصوف (3) . كما يذكر المثل الشعبي : لف على ذيله صوفة وهرب(4) . ويجلس الشيوخ الصوفية على جلود الصوف وشاع بين الصوفية تناقلهم الصوف عند ادخال مريد جديد الى الحلق أي أنهم حفل تصويف وهي ممارسة لم أعثر على دليل واحد يؤيدها .

اما عن الاشتقاق اللغوي فقد لاحظ الاستاذ زيعور أن الكلمات المشتقة من الجذر (ص و ف) تدل في معظمها على التعبد والتنسك

---

(1) ــ لا أشك في أن هذه الحكاية من الاسرائيليات .

(2) ــ حسن كامل الططاوي ، مقال حول التصوف ، مجلة منبر الاسلام ، العدد 1 ، 25 محرم 1397 ، يناير 1977 ، السنة 35 ، ص 104 .

(3) ــ وهذه العادة مازلت أراها بين الشباب الجزائري دون ادراك منه لأصلها .

(4) ــ وهو مثل شرقي يعني أن صاحبه قد مات محتويا .

والدم والتضحية بأنواعها فالفعل صف يحمل عدة معان دينية ويعود الى الميثولوجيا المرتبطة بالصوف والغنم والضحية فهي كلمة تعني ترتيب الاضاحي صفوفا ، كما يقال هيأ الصواف التي تعني المتطهرين والبدن والقرابين والاضاحي والمذبوحات فالبدن الصواف هي المصفوفة للنحر كما ورد في لسان العرب ، قال تعالى : ((والبدن جعلناها من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر)) (1) . وكلمة صواف في هذه الآية تدل كما سبق أن ذكرت على التطهير والتزكية بعد التضحية وذكر اسم الله ويرى الدكتور زيعور أن الصواب لا تختلف عن صوفة لقب الغوث بن مر الذي هو لقب بمعنى التطهر والمضحي . والصافات هي الصواف أي الذبائح والبدن وتعني أيضا الملائكة كما جاء في لسان العرب (2) .

والمصف هو موضع الحرب الذي تكون فيه الصفوف ، والصف نظام فضل ومقدس قال تعالى : ((ان الله يحبون الذين يقاتلون في سبيله صفا)) (3) وقال تعالى ((وجاء ربك والملك صفا صفا)) (4) وقال : ((يوم يقوم الروح والملائكة صفا)) (5)

---

(1) ـ سورة الحج الآية 36 .

(2) ـ ابن منظور ، لسان العرب دار صادر بيروت 1968 ، ج 7 ، ص194 .

(3) ـ سورة الصف الآية 4 .

(4) ـ سورة الفجر ، الآية 22 .

(5) ـ سورة النبأ ، الآية 38 .

وهناك سورة تسمى الصف وا خرى تسمى الصافات . ولهذا تنبه الباحث الى التبادل بين حرفي السين والصاد صار عنده الصف والسف هو الثلم والذبح وهو الصف أيضا وفيه معنى الذبح والتضحية والتطهير والتصفية والاصفاء وتعني كلمة الصفيف لحم الذبيحة الذى يصف الحصى ثم يشوى (1) . والصفة هي المعبد وشبه البهو الواسع الطويل السمك فكلمة تصوف حين اذن مفادها تقديم الضحية والتطهير والاتصال بالله وصاف عن الاقدام أي عدل عنها وابتعد فصار صوفي واقترب من العالم الروحي . وذهب الدكتور زيعور الى افتراض أبعد من هذا فقال بأن الصوفية هو الصديق أي القريب من الله فهو النبي والصفي والمتعبد والمضحي (2) ولو مضينا مع الباحث في تحليله لطال بنا الامر فقد تعرض الى الصوف عند الفرس في الاحلام والى التصوف الهندى وارتباطه بالصوف والغنم كما تعرض للغنم عند اليونان . وكل هذه الامور أعتبرها متممة للأصل وهو ماذكرته . ان تحليل الدكتور زيعور مذكرات لا واعية في تاريخ التصوف وهو من القيمة بمكان (3) .

ان اشتقاق التصوف من الصوف لا يستقيم في نظر بعض الباحثين لسببين :

1 ـ ان التصوف أسمى من أن يرتبط بمظهر وهو الذى تصدى للظاهر وأهله .

2 ـ وقف أكابر الصوفية موقفا متحفظا من الخرقة التي قد تفرغه من محتواه وتظهره بمظهر الممارسة الساذجة . وأنى يستقيم هذا

---

(1) ـ ابن منظور . المرجع السابق . ج /7 . ص 195 .

(2) ـ الدكتور علي زيعور . العقلية الصوفية ونفسانية التصوف . دار الطليعة . بيروت . 1979 . ص 49 ـ 50 .

(3) ـ كتب د / زيعور أيضا الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم القطاع اللاواعي في الذات العربية . دار الطليعة بيروت . 1977 . ولم ينشر هذا الكتاب في ((كثير جدا من الدول العربية)) كما ذكر صاحبه .

الاشتقاق وجعبه ابن الجوزي مليئة بالسهام ؟ .

لقد خصص الحافظ للصوفية الباب العاشر من كتابه (نقد العلم والعلماء) أو (تلبيس ابليس) وردّ على جملة من معتقداتهم ((القبيحة)) التي ابليس عليهم فيها ومن ذلك احتجاجهم في الصوف بأن الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام قد لبسه فأجاب :

1 ـ ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يلبسه شهرة .

2 ـ ان ماروي في فضل لبسه موضوع لا ثبوت له ولا يخلو لابسه من احدى حالتين ، اما أنه قد تعود لبسه واما أنه يحمل نفسه مالا تطيق وهذا لا يجوز له ، أضف الى ذلك أنه يجمع بين الشهوة واظهار الزهد ومما سلوكان مبوذان في الدين . ولا يطيل ابن الجوزي في رده القاسي فقد روى بسنده عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من لبس الصوف ليعرفه الناس كان حقا على الله عزوجل أن يكسوه ثوبا من جرب حتى تتساقط عروقه ، وعن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الأرض لتعج الى ربها من الذين يلبسون الصوف رياء ! (1) .

ان الصوفية قد تبرأوا في كثير من مواقفهم من الصوف لا انكارا لفضيلته وانما خوفا من أن يتحول الى شعار للمرائين فيفتح على أمة الاسلام بابا يصعب غلقه . وقد روى ابن الجوزي بعض هذه المواقف، فقد أتى فرقد السبخي الحسن البصري وعليه لباس صوف فأخذ الحسن بكسائه وقال يافريقد يا ابن أم فريقد ان البر ليس في هذا

---

(1) ـ ابن الجوزي ، التلبيس ، ص 188 .

الكساء وانما البر ماوقر في الصدر وصدقه العمل . ومن ذلك أن أبا شداد المجاشعي سمع الحسن البصري وقد ذكر عنده لابسوا الصوف فقال : مالهم تعاقدوا ثلاثا ، أكنوا الكبر في قلوبهم وأظهروا التواضع في لباسهم ؟ والله لأحدهم أشد عجبا بكسائه من صاحب المطرف بمطرفه ! كما قال الحسن مرة : ان قوما جعلوا كبرهم في صدورهم شنعوا والله دينهم بهذا الصوف! وقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ من زى المنافقين قالوا يا أبا سعيد وما زى المنافقين ؟ قال خشوع اللباس بغير خشوع القلب! وعلق أبو الوفاء بن عقيل ، هذا كلام رجل قد عرف الناس ولم يغره اللباس . وقال أحمد بن أبي الحواري : قال لي سليمان بن أبي سليمان — وكان يعدل بأبيه — أى شيء أرادوا بلباس الصوف ؟ قلت : التواضع ، قال : لا يتكبر أحدهم الا اذا لبس الصوف (1) .

وقد شنع الصوفية على من جعل الخرقة دينا وديدنا فقد سئل بشر بن الحارث عن لبس الصوف فتبينت الكراهة في وجهه ثم قال : لبس الخز والمعصفر أحب الي من لبس الصوف في الامصار . وحدث هشام بن خالد أنه سمع أبا سليمان الداراني يقول لرجل لبس الصوف : انك قد أظهرت آلة الزاهدين (2) فماذا أورثك هذا الصوف ؟ فسكت الرجل فقال له : يكون ظاهرك قطنيا وباطنك صوفيا . ودخل أحدهم على أبي الحسن بن بشار وعليه جبة صوف فقال أبو الحسن : صوفت قلبك أو جسمك ؟ صوف قلبك والبس القوهي على القوهي! (3) واني

---

(1) — ابن الجوزي المرجع السابق ، ص 189 — 190 .

(2) — لم أجد في صفحات الصوفية من عبر عن الخبية بهذه البلاغة التي تدعم الرأى الذى ذهبت اليه في أن أصل التصوف الصوف وأنه قام على أنقاض الزهد الأول .

(3) — القوهي هي اللباس الابيض .

استوقف القارئ لسماع هذه الحكاية فقد الظر حدث النضر بن شميل أنه قال لبعض الصوفية : تبيع جبتك الصوف فأجابه اذا باع الصياد شبكته بأي شيء يصطاد (1) . وقد توجه الامام الشعراني لمثل هذا المغفل بهذه النصيحة قال : (ومن أخلاقهم - يعني السادة الصوفية - أن يحض أحدهم الخرقة من الطاهرين في أهلها وذلك بالاستقامة فلا ينبغي لأحدهم أن يلبس الصوف ويرخي له العذبة (2) الا بعد كمال رياضة نفسه وزوال سائر رعوناتها وذلك بالخروج عن محبة الدنيا وشهواتها ومناصبها بحيث لا يصير يشرفه شيء منها فان الفقير مادام يميل الى شيء من الدنيا فلبسه للصوف وارخاؤه للعذبة نفاق ورياء ، وقد كان سيدي أحمد بن الرفاعي رحمه الله تعالى اذا رأى فقيرا جبة صوف قبل خمود نار بشريته يقول له ياولدي استعجلت لباس الصالحين (3) قبل استحقاقك له فان الصوف لباس الانبياء وحلية الاصفياء فانزعه حتى تكمل رياضتك لنفسك وتلتحق بالصالحين عند الناس ثم البس لبسهم فاعلم ذلك يا أخي واعمل عليه والحمد لله رب العالمين (4) والذي أراه هو أن اشتقاق التصوف من الصوف هو الارجح من غيره وذلك ماسأحاول أن أبينه بعد أن أتعرض لبقية الاشتقاقات . فقد نسب قوم الصوفية الى الصفة وهو رأي سليم في نظر الكلاباذي اذ أن أحوالهم هي أحوال أهل الصفة وهم قوم غرباء

---

(1) - ابن الجوزي المرجع السابق صفحة 192 .

(2) - العذبة لا أصل لهذه الكلمة في العربية وأظنها من العامية المصرية .

(3) - لاحظت تقاربا بين قول الداراني وقول أحمد بن الرفاعي لباس الصالحين .

(4) - الامام عبد الوهاب الشعراني ، الاخلاق المتبولية ، المكتبة العصرية بيروت ، بدون تاريخ ج / 2 ، ص 255 ومن قبل الشعراني يقرون نبه أستاذه الشيخ الأكبر ابن عربي على خطورة المظهر الصوفي فسمى المرقعات مشهرات وهي تسمية لا تحتاج الى تعليق

فقراء مهاجرون أخرجوا من ديارهم وأموالهم ووصفهم أبوهريرة وفضالة بن عبيد بأنهم يخرون من الجوع حتى تحسبهم الاعراب مجانين ، قال ابن الجوزي ((وقد ذهب قوم الى أن التصوف منسوب الى أهل الصفة وانما ذهبوا لهذا لانهم رأوا أهل الصفة على ماذكرنا من صفة صوفية في الانقطاع الى الله عزوجل وملازمة الفقر، فان أهل الصفة كانوا فقراء يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومالهم أهل ولا مال فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيهم فيقول السلام عليكم ياأهل الصفة فيقولون وعليك السلام يارسول الله فيقول كيف أصبحتم ؟ فيقولون بخير يارسول الله ... ونسبة الصوفي الى أهل الصفة غلط لانه لوكان كذلك لقيل صفي))(1) .

ويجوزأن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها في لفظ الصّفية والصفية انما كانت من تداول الالسن وان جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة . وجميع المعاني من التخلي من الدنيا وعزوف النفس عنها وترك الأوطان ولزوم الأسفار ومنع النفس حظوظها وصفاء المعاملات وصفوة الاسرار وانشراح الصدور وصفة السباق (2) ، كما نسب قوم الصوفية الى الصف وهو رأي لا يستقيم حجتهم في ذلك أنهم في الصف الاول أمام الله سبحانه وتعالى . ويرى الكلاباذي أن من نسبهم الى الصفة والصف الاول قد عبر عن أسرارهم وبواطنهم لانهم الصفوة المختارة ،

---

(1) ـ ابن الجوزي التلبيس ، ص 157 .

(2) ـ نصري نادر ، التصوف الاسلامي ، ص 55 .

وهذه نسبة رابحة . والقصد من هذه التأويلات المبالغ فيها والمختلفة من أساسها عدم اخراج التصوف عن الدائرة الاسلامية التي يفتخر بالانتساب اليها كماسنرى ذلك في كلام الحق .

وأخطر من هذه الأقوال جميعا قول من اشتق التصوف من صوفيا اليونانية لأن هذا الاحتمال يضعنا أمام مسألة كانت ومازالت موضع جدل كبير هي مسألة أصول التصوف، ولا يمكن للباحث أن يتحدث في هذا الاشتقاق الأخير دون اتخاذ موقف من هذه المسألة الشائكة . فمثلا يعتقد الدكتور ابراهيم هلال أن أجنبية التصوف عن الاسلام بالنسبة للتسمية بتلك الكلمة لم يكن يراعي فيها لبس الصوف، أو القوم الذين يلبسون الصوف وانما كان يراعي فيها طالب النفاذ الى الاسرار الخفية أو المعاني الكونية المخفية واتخاذ الطرق للوصول الى ذلك .

وروى نيكلسون أن جوزيف فون هامر (Josef von Hammer) عارض في قبول ذلك الرأي الذي يرى أن الصوفية منسوبون الى الصوف وذكر في كتابه (تاريخ البلاغة عند الفرس) أن الصوفية ينسبون الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء العراة وأن الكلمتين العربيتين صوفي وصافي مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان صوفوس وسافيس (1) .

وقد خرج الدكتور لطفي جمعة عن حدود الموضوعية حين اعتبر رأيه هو الحاسم في هذه المسألة قال : ((اختلف علماء الاسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشتقاقها من الصفاء

---

(1) ـ د / ابراهيم هلال ، التصوف بين الدين والفلسفة ، دار النهضة القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 27 ـ 28 .

أو الصفة وقال آخرون غير ذلك ، ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئه في هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها . والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفي أو المتصوف وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في مايقولونه أو يمتهنونه بحثا فلسفيا في سبيل الحقيقة العليا . ومما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظهروا بمصطلحهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة الا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها)) (1) .

وعاد في موقف آخر ليرد على الامام القشيري الذي رد منشأ الصوفية الى حديث أبي جحيفة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم متغير اللون فقال ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالموت اليوم تحفة لكل مسلم (2) . ويقول الاستاذ القشيري بأن هذه التسمية قد غلبت على هذه الطائفة دون أن يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق . وينفي نسبة هذا الاسم الى لبس الصوف لأن القوم لم يختصوا بلبسه وينفي نسبتهم الى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وينفي نسبتهم أيضا الى الصفاء لأن اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد وكذلك نسبتهم الى الصف الأول ، قال الدكتور جمعة : ((ولم يعتمد القشيري الى صحة النسبة وعندنا ولو كره المكابرون أنها من كلمة ثيوصوفيا اليونانية كما تقدم ومعناها الحكمة الربانية فالصوفي هو الحكيم في سبيل الله)) (3) .

---

(1) ـ د / محمد لطفي جمعة ، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية القاهرة ، 1934 ، ص 276 .

(2) ـ الحديث لم أجده في الصحيحين .

(3) ـ د / لطفي جمعة المرجع السابق ، ص 273 .

الى اعترض على الدكتور جمعة من ثلاثة أوجه :

1 ــ ان الصوفية لم يكونوا يبحثون فيما يقولونه أو يكتبونه بحثا فلسفيا في سبيل الحقيقة العليا كما قال ذلك أنهم كانوا أبعد الناس عن البحث الفلسفي الذي يتسم كما نعرف بالطابع العقلي .

2 ــ ان الامام القشيري اعتبر البحث في أصل التصوف مسألة خاطئة كما يفهم من حديثه عن منطلق هذا الأمر في رسالته التي اشتهرت باسمه فرأى أن التصوف تسمية مرحلية فرضها الواقع ((فقد كان الناس في عصر الرسول (ص) كما يقول القشيري يتشرفون باسم الصحابي ثم سمي من بعدهم بالتابعين ثم قيل أتباع التابعين ثم قيل الزهاد والعباد والفقراء حتى اطلق على بعضهم هذا الاسم في مجلس من مجالس الامام أحمد بن حنبل فغلب كل عابد زاهد)) (1) .

3 ــ ذكر الدكتور زيجور افتراض أصل عربي أو سامي على الأقل لكلمة سوفيا اليونانية اذ أن كلمة صوفي وكلمة سوفة تعنيان النبي والكاهن والحكيم والقريب من الله وممثل الله وحارس المعبد ، أفلا يجوز أنهما نقلت حملا أو تجوز الى صوفيا أو صوفوس اللتان تعنيان ان الحكمة الالهية ؟ وقد انساق الدكتور زكي مبارك في نفس تحليل الدكتور زيعور كما سنرى غير بعيد . وقد رأى ابن الجوزي رأي القشيري اذ اعتبر النسبة في زمن أمين الرسالة (ص) الى الايمان والاسلام ثم من بعده الى الزهد والتعبد ثم الى التصوف .

ان أغلب الذين أشاروا الى أجنبية التصوف عن الاسلام انما كانوا من المستشرقين الذين لا بد لنا أن نقول كلمة حق بشأنهم (2) .

---

(1) ــ طه عبد الباقي سرور ، من أعلام التصوف الاسلامي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 31 .

(2) ــ كتب أحمد الشرباصي (التصوف عند المستشرقين) طبع المكتب الفني للنشر ، القاهرة 1961 وهو كتاب ذو قيمة ثانوية في نظري لانحياز صاحبه وتخريجه الضعيف للأحاديث .

لقد ساهم المستشرقون دور التصوف الاسلامي وبحثوا باستقصاء واستفاضة في الكثير من خباياه ، الا أنهم قد أساءوا مع ذلك عن قصد أو عن غير قصد الى جوهره وعلى هذا الرأي الاستاذ طه عبد الباقي سرور الذي يعتقد أن مناهجهم العلمية الجافة لا يمكن أن تخضع التصوف الاسلامي هو ممارسة ذوقية لمجهور البحث وهو رأي صائب في نظري واني أتبع الدكتور محمود عبد القادر في تقسيمه المستشرقين الى ثلاث مدارس أساسية :

1 ـ المدرسة الانجليزية وعلى رأسها نيكلسون فقد حاولت هذه المدرسة أن تفهم التصوف من خلال مصادره القديمة كما حاولت نشر هذه المصادر باللغتين الفارسية والعربية وقد اخطأت حين اعتبرت التصوف الفلسفي قائما على الكتاب والسنة وان صدقت في اعتبارها التصوف حركة مكملة للزهد أو هو تطور لحركة الزهد في الاسلام وشرحت المدرسة النظريات الفلسفية عند الصوفية الساميين في ضوء الرهبانية النصرانية وبقياس الرياضات الهندية وهذا موقف منطقي نجد تفسيره في الاتصال التاريخي بين الانجليز والهند مستعمرتهم القديمة .

2 ـ المدرسة الألمانية وعلى رأسها جولد زيهر (Goldziher وفلهوزن وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الاسلامي وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات فارس والهند ثم باليهود والنصارى .

3 ـ المدرسة الفرنسية ويوجد على رأسها ماسينيون وهي في نظري أكثر المدارس بحثا في التصوف لانها تدرس حركة الاستشراق بالاضافة الى الملل والنحل ومباحث علم الكلام والتصوف . وقد خرجت باستنتاج هام متمثلا في أن التصوف الاسلامي شأنه شأن التصوف المسيحي

طور ضروري بعد مرحلة الدين المطلبة . وأرى اعتبارها التصوف الاسلامي جاء نتيجة التصوف المسيحي ضرب من التعنت والتعميم ((ولا شك أن المدرسة الفرنسية تدرك مدى أثر بحثاتها التبشيرية في هذا رغم ما وراء ذلك من استعمار البلاد الاسلامية)) (1) .

وتأتي اصالة المستشرقين المقصودة بسبب ارتباط اهتمام الاوائل بالحركات السرية كجمعية أصحاب النور (2) وجمعية وردة الصليب (3) وجمعية البنائين الأحرار (4) وهي جميعها فروع الماسونيتين القديمة والحديثة .

لقد دار المستشرقين حول الفراغ وطلبوا الماء في السراب في بحوثهم حول أصول التصوف الاسلامي . وقد رأى الدكتور عبد الحليم محمود رحمه الله أن هذا الطريق الزائف قد سار فيه المستشرقون وحاولوا ماستطاعوا أن يلحقوا بأفكار ال... الصوفية عند مصادر أجنبية كما حاولوا أن يجدوا في التراث الاسلامي أفكارا سابقة في الزمن متحدة أو مختلفة في البيئة . لقد ظل المستشرقين وأضلوا فلم يتمكنوا بعد قرون ونصف من تحقيق نتائج يقينية أو شبه يقينية في مجال الدراسات الصوفية بل وصل بعضهم الحد الى مواقف لا يغبطون عليها فكان أكثرهم يروي الرأي يؤيده ، بكل شاردة وواردة شاءها ويتلقف من أجله الاخبار والروايات ثم ينقضه بنفسه من الغد بعد أن خرجه

---

(1) ـ الدكتور محمود عبد القادر ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي ، دمشق 1966 ، ص 3 .

(2) ـ جمعية أصحاب النور : Ordre des illuminés

(3) ـ جمعية وردة الصليب : La rose -croix

(4) ـ جمعية البنائين الأحرار : O.des maçons libres

... على أنه الحق لقد فعل ذلك ثولك (Tholuk) فأعلن أن التصوف الاسلامي من أصل مجوسي ثم أعلن بعد ذلك أنه من أصل اسلامي ، واعلن نيكلسون أفلاطونية التصوف الاسلامي ثم أعلن اسلاميته في جوهره ((وأخذ المستشرقين يتحدثون وهمية ... مصادر التصوف الاسلامي ولا يزالون مختلفين . وجرى الشرقيون المستشرقين في الحديث عن مصادر التصوف وكما اختلف المستشرقون ... اختلف الشرقيون ولا يزالون مختلفين . وسيتمر الخلاف لأن النقاش ... هو عن مشكلة وهمية وستمر الخلاف لان وضع المشكل خطأ . ... يتحدثون عن مصادر ثقافية باعتبار التصوف ثمرة ثقافية كسبية ... واذن يتأثر بالوسيلة التي أدت اليه أي بالثقافة الكسبية التي ... ثمرة لها .)) (1) .

ان هذا الرد الحاسم لصوفي سبر أغوار التصوف في مختلف ... على جانب كبير من الصواب ، فالتصوف الاسلامي يحمل بطاقة تعريف أجنبية عن البلاد الاسلامية في أذهان المستشرقين ... ماسينيون عن التصوف باعتباره

---

(1) ... / عبد الحليم محمود ، تعليقات على هامش الاخلاق التبولية للشعراني ج 1 ، ص 213 ـ 214 .

دخيلا على الاسلام وكذلك فمن ماركس ((Mercks اذاعتبره مأخوذا من رهبانية الشام خاضعا الروحانية المسيحية واختلف معهما جونس (JOHNS) في اللفظ الا أنه احتفظ بالمعنى فقال ان التصوف الاسلامي مأخوذ من أفلاطونية اليونان الحديثة أو من زرادشتية الفرس. لقد بقي جونس السيد نيكلسون أقرب مواقف المستشرقين الى ما أراه صوابا فقد ارجعه ببساطة الى نبعيه الاسلاميين : الكتاب والسنة .

ان مواقف من أسماهم الدكتور عبد الحليم ابالمستشرقين متقاربة في الأخرى من ذلك ان الدكتور يوسف القرضاوى لا ينكر أن عوامل أجنبية مسيحية أو هندية او فارسية أو يونانية قد دخلت على التصوف الاسلامي على مر الازمان[1]

أما الأستاذ سميح عاطف الزين فهو واثق من اشتقاق كلمة تصوف من سوفوس اليونانية وقد قام الصوفية في رأيه بمحاولات كثيرة فاشلة لتوثيق ما بين الاسلام والتصوف من صلات وحميمية من ذلك محاولتهم ارجاع كلمة التصوف الى أصل عربي وقولهم بأنها من الصفاء ونسبتهم اياها الى أهل الصفة وادعائهم أنها مشتقة من الصوف ((فما استقام لهم قياس ولا اشتقاق وسخرت طبيعة اللغة الحية من محاولاتهم ثم جاء أبو الريحان البيروني فأرجع الكلمة الى أصلها اليوناني سوفوس فكشف بذلك عن العلاقة الصحيحة التى تربط بين التصوف ومصادر الفلسفة الوثنية اليونانية))[2].

لقد تعصب لهذا الرأى أى نسبة التصوف الي سوفيا اليونانية بالاضافة الى الدكتور

1- د/ يوسف القرضاوى ، ثقافة الداعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، 1979 ، ط 2 ، ص 94

2- سميح عاطف الزين ، الصوفية في نظر الاسلام ، ص 34

دالة في جمعة والأستاذ الزين الأديب عبد العزيز الاسلامبولي(1) ورده الدكتور زكي مبارك ملاحظا أن العرب كانوا ((مسولعين بحفظ مايدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية ، ولو كان التصوف من صوفيا لنصوا عليه في كثير من مؤلفاتهم فلن يبقى الا أن يكون ورودها في كلام البيروني بابا في الاغراب))[2]

كما أن ولع العرب المعاصرين برد الكلمات العربية الى أصول يونانية أو سريانية أو عبرية يجب أن يؤخذ بين الاعتبار . أما عن اشتقاق التصوف من الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة تنبت في الصحراء لاختصاصهم بنباتها فخلال لا أحب الوقوف عنده لأن الاصطناع فيه واضح جلي .

هذه اذن هي كل الاشتقاقات التي في جعبة الباحثين في أصل كلمة تصوف وقد حاول الشاعر حسمها بقوله :

ولست أنحل هذا الاسم الا فتى   صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

وأتى يحسم البستي الموقف ولسان أبي الفتح البستي يتحرك داخل فيه فقد أجابه ساخرا :

صوفية مارضوا للصوف نسبتهم   حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا

ان اشتقاق التصوف من الصوف وانتساب الصوفية اليه هو الأرجح في نظري وذلك لأسباب عديدة أوجزها فيما يلي :

1- ان الاشتقاق اللغوي يستقيم في هذه الحالة دون حالات صف وصوفانة وصفاء وصوف وصوفيا .

1- عبد العزيز الاسلامبولي ، مقال في التصوف ، مجلة المقتطف ، عدد أغسطس ، 1931

2 - د/ زكي مبارك ، التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ، المكتبة المصرية ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج / 1 ، ص 55

2ـ ان الخشن من الثياب كان لباس الزاهدين في كل زمان ومكان ، وهؤلاء الزهاد هم القاعدة البشرية التي قام عليها التصوف

3ـ سمي الزهاد في بعض الأحيان بالصوفيين والصوف هي البسة غليظة من الشعر [1]

4ـ اختص الصوفية بلبس الصوف دون غيرهم كما ذكر هذا ابن خلدون في مقدمته .

5ـ رغبت الأحاديث الواردة في اللباس في لبس الصوف ومن أحسن من الصوفية بالعمل بسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ؟ قال عليه الصلاة والسلام: يوم كلم الله موسى عليه السلام كان عليه جبة صوف وسراويل من صوف وقال مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبيا حفاة عليهم العباء يؤمون البيت الحرام وقال من لبس الصوف وأكل خبز الشعير وركب الأتان فليس فيه شيء من الكبر .

وثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال معددا مناقب الأمين (ص) بعد موته : فلقد والله جالستنا ونكحت الينا وواكلتنا ولبست الصوف وركبت الحمار وأردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض ولعقت أصابعك تواضعا منك . فما محل لبس الصوف من مناقب الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام ؟

6ـ الحكايات التي أوردها الدكتور زكي مبارك وهو من أنصار هذا الرأي في كتابه (التصوف

---

1 ـ نصري نادر ، التصوف الاسلامي ، ص 11

الاسلامي في الأدب والأخلاق) من ذلك قول أبي تمام :

كانوا برود زمانهم فتصدعوا فكأنما لبس الزمان الصوفا

وقال الشريف الرظي :

ما التذ لبس الصوف الا من تصم بالقتير
متخدد الخدين مغبر الذوائب والضفور
أسر الوقار طماحه والقد أملك بالأسير

وقال دعبل حين رأى أبا سعيد - أحد المجانين فيما يبدو - على دابته على الجسر وعليه ثوب صوف : دعني على دعي ! وضرب على فخذه .

وقال التوحيدي في جاهل لبس الصوف :

أ أياكاسيا من جيّد الصوف نفسه وياعاريا من كل فضل ومن كيس

كناية عن تناقض الصوف مع المجون .

والتوحيد نفسه قال فيه ياقوت الحموي : انه كان صوفي السمت والهيئة .

وقد ظن بعض الناس يحي بن أكثم صوفيا بسبب ثياب صوف كانت عليه . كما احتال أبو نواس لينال نصراني كلف به فعمد الى جبة صوف قصيرة فلبسها وسروال قصير ونعل رقيق وتزيا بزى العباد .

7- خوف الصوفية من سيء السلوك الذى قد يصدر من المريدين والسالكين الذين لبسوا الصوف .

8- تسمية الخرقة بآلة الزاهدين عند أبي سليمان الداراني ولباس الصالحين عند أحمد بن الرفاعي وغيرهما من مشايخ الصوفية المعتبرين

9 - قول أبي العلاء المعرى :

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا .

. . . .

مفهوم التصوف

نخلص بعد هذا الى معنى التصوف لنقف مع جميل صليبا في معجمه الفلسفي هذه الوقفة القصيرة يقول : ((التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى . قال الجرجاني في تعريفاته : التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقال الجنيد : التصوف هو ترك الاختيار . وقال أيضا : الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال الشبلي : التصوف هو حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك . وقيل التصوف هو بذل المجهود في طلب المقصود والأنس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود . وقيل أيضا : تصفية القلب عن موافقة البرية [1] ومفارقة الأخلاق الطبيعية واخماد صفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أزلي على السرمدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسوله في الشريعة . وأصل التصوف الاعراض عن الدنيا والصبر وترك التكلف ونهايته الفناء بالنفس والبقاء لله والتخلص من [2]))

---

1 ــ وهذا المعنى قريب من تعريف الملامة لأنها ترك السلامة .

2 ــ سأبين في فصل لاحق أن الفناء ليس هو نهاية التصوف كما ذكر صليبا .

الطبائع والاتصال بحقيقة الحقائق ،كذلك قيل : أول التصوف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة من الله))[1] والذي يفهم من هذا الكلام أن التصوف ممارسة يقصد بها الترقي الى مقام القرب من الله تعالى .

في كتابه (التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري) يقول الأستاذ جواد مرابط ((وهل تسرون وأنا الذي سأحدثكم عن التصوف أن آتيكم بجبة صوف وعلى كتفي ركوة وبيدي مسبحة وأنا حافي القدمين وعليّ عمّة خضراء[2] أي الحال التي يتصور أنها هي صورة التصوف . اذا وجد منكم من كان يظن أنها هذه صورة الصوفي فقد أخطأ لأن التصوف تسام بالروح فوق كل ماديات الأرض وشهواتها لأن الصوفي كما يقول أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحيدي ، ذلك الانسان الكبير الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته مصداقا لقول النبي الكريم[3]: ان الله لاينظر الى أجسادكم وصوركم وانما ينظر الى قلوبكم))[4].

ويعتقد الدكتور حسين نصر أن التصوف كطريق للتحقيق الروحاني وبلوغ مقام الولاية والعرفان جانب جوهري من الوحي الاسلامي رغم كون بعض أشكال التصوف تمت بصلة

---

1 - جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ،بيروت، 1976، ج/ 2 ، ص 282 ـ 283 .

2 - ترد هذه الأوصاف كثيرا عند الذين أرخوا لأشخصيات صوفية .

3 - حديث متفق عليه .

4 - جواد مرابط ،التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري ، دار اليقظة العربية دمشق ، 1966، ص 7 .

السنن الهرمسية والأفلاطونية ، والصوفي الأكمل هو الرسول ومن بعده علي بن أبي طالب الذي تعتبره الطرق الصوفية الممثل الأعلى للباطنية . ويبدو أن الأستاذ عاطف الزين لايشاطره الرأي اذا يعتبر التصوف مؤامرة شعوبية ضد الاسلام نفذت بأياد أعجمية داخل كيان الخلافة الاسلامية في بغداد ، ويعتقد أن قول عمر رضي الله عنه : اياكم واخلاق الأعاجم تعبير صادر عن ثاقب نظره لخيوط المؤامرة (1) التي كانت بدايتها قتل صاحب القول نفسه وهكذا لقيت جرثومة التصوف الهندي على حد تعبير عاطف مسرحا خصبا في العقلية الفارسية فملت فارس التصوف الهندي وأخيلته قرونا عديدة تولدت فيها أركانه وسادت تعاليمه حتى فتحها العرب وأظلها الاسلام تحت حراسته فأقبل الأعاجم على الدين الجديد يتلقونه ولا يتحولون فيه برأي قرنين من الزمان الى أن تهيأت لهم فرصة ضعف الدولة الاسلامية في حكم بني العباس ونجاح المتآمرين الأعاجم في الاستيلاء على الحكم ،عند ذلك قام شيعة بلخ وخرسان ينادون

---

1 ـ وقد سبقه الى هذا الرأي أبو المعالي الجويني امام الحرمين في آخر كتاب ((الشامل في الأصول)) قال : ذكرت طائفة من الثقات المعتنين بالبحث عن البواطن أن الحلاج والجبائي والقرمطي وابن المقفع تواصوا على قلب الدولة وافساد المملكة واستعطاف القلوب ، وارتاد كل واحد منهم قطرا فقطن الجبائي في الأحساء وتوغل ابن المقفع ـ غير عبد الله الكاتب ـ في أطراف بلاد الترك وقطن الحلاج ببغداد فحكم عليه صاحبه بالهلكة والقصور عن بلوغ الأمنية لبعد أهل بغداد عن الانخداع وتوفر فطنهم وصدق فراستهم .

بالتصوف على أنه من صميم الدين وأنه مذهب الصفوة المختارين متأثرين في ذلك بما كانوا عليه من العادات والطباع أجيالا طويلة واختلطت التعاليم الاسلامية بالتقاليد الهندية والفارسية ، وكان التصوف الاسلامي رائد هذا الزواج ، وهو أول التسرب مبادئ العقائد الاسلامية خارج بلاد العرب وحاد بها عن الجادة [1] ، ان موقفا كهذا لا غرابة فيه اذا أن صاحبه كتب مساهمة التصوف وانطلق من مسلمة فصل التصوف عن الاسلام فجاء عنوان كتابه (الصوفية في نظر الاسلام) بالاضافة الى ما لاحظته من تناقض في تحليله فهو يقول بأن التصوف كان نتيجة مؤامرة شعوبية محكمة الخيوط فيصمه بهذا في تفسير الاتهام ثم يعود فيبرئه بقوله ان التصوف كان نتيجة طبيعية لاحتكاك الاسلام بالتراث الفكري الديني للشعوب غير العربية .

وقد جانح بعض الدارسين الى الاعتناء بالتصوف باعتباره مدرسة للأخلاق ، مثل الدكتور يوسف القرضاوي الذي عدد مزايا التصوف في :

1 ـ أنه يجمع أقوال الصالحين .

2 ـ أن فيه لفتات روحية مشرقة لا توجد عند غير الصوفية .

3 ـ أن أصحابه اعتنوا بآفات النفوس .

4 ـ أن فيه حرارة وحيوية .

5 ـ أن ائمته الكبار تقيدوا بالشرع الديني .

---

1 ـ سميح عاطف الزين ، الصوفية في نظر الاسلام ، ص 24 .

وذا موقف علمي كما أرى .

ومن الذين نادوا بأخلاقية التصوف ابن قيّم الجوزية الذي يرى أن كلمة الناطقين في هذا العلم اجتمعت على أن التصوف والخلق . وقال الكتاني : التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف . ولا أعتقد أن أبا حامد الغزالي كان جادا حين خاطب الولد المحب في رسالته المشهورة بالرسالة الولدية بقوله : ((ثم أعلم أن التصوف له خصلتان : الاستقامة والسكون عن الخلق فمن استقام وأحسن خلقه بالناس وعاملهم بالحلم فهو صوفي))[1]، وانما اعتقد أنه خاطب الولد على قدر عقله وعلى قدر ايمانه وسنّه كما يفهم ذلك من سياق الرسالة من بدايتها حتى نهايتها ويرحمه الله أليس هو القائل عن خلاصة خلواته :

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيرا ولا تسأل عن الخبر

ثم ألم يقل في المنقذ متحدثا عن الصوفية : ((علمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال))[2]، وقوله هذا على ايجازه يلخص التصوف، فهو ممارسة ذوقية لا تخضع للمنطق .

---

1 _ أبو حامد الغزالي ، أيها الولد المحب، دار الراية، تونس، بدون تاريخ ، ص67 .
2 _ أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، دار الأوفست للطباعة استنبول ،1981 ، ص29 .

وقد جمع السيد نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفا للتصوف في مقال له في مجلة الجمعية الآسيوية (1) ذكر منها عبد الرحمان بدوي خمسة وعشرين :

1 ـ سئل الجنيد عن التصوف فقال : هو أن تكون مع الله بلا علاقة .

2 ـ قال الجنيد : التصوف عنوة لاصلح فيها .

3 ـ وقال أيضا : هم أهل بيت واحد لايدخل فيهم غيرهم .

4 ـ وقال التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع(2) وعمل مع اتباع .

5 ـ وقال الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح .

6 ـ وقال الصوفي كالأرض يطؤها البر والفاجر وكالسحاب يظل كل شيء وكالقطر يسقي كل شيء .

7 ـ وقال سهل بن عبد الله التستري : الصوفي من يرى دمه هدرا وملكه مباحا .

8 ـ وقال الثوري : نعت الصوفي السكون عند العدم والايثار عند الوجود .

9 ـ وقال الشبلي : التصوف هو الجلوس مع الله تعالى بلا هم .

10ـ وقال أيضا : الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق لقوله تعالى ((واصطنعتك لنفسي))(3) قطعه عن كل غير ثم قال : ((لن تراني))(4).

11ـ وقال أيضا : الصوفية أطفال في حجر الحق .

12ـ وقال : التصوف برقة محرقة .

13ـ وقال : هو العصمة عن رؤية الكون .

---

1 ـ نيكلسون ، مقال في التصوف ، مجلة الجمعية الآسيوية ، (JRAS) ، سنة 1906 ، ص 303 ـ 348 .

2 ـ يبعد في نظري أن يكون هذا من قول الجنيد لمحاربته الاستماع وشهرته بالاستقامة .

3 ـ سورة طه الآية 41 .

4 ـ سورة الأعراف 143 .

14 ـ وقال الجريري: التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب .

15 ـ سئل ذو النون المصري عن التصوف فقال أهله قوم آثروا الله عز وجل على

كل شيء فآثرهم الله عز وجل على كل شيء .

16 ـ سئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال : أن يكون العبد في كل وقت بما هو

أولى به في الوقت .

17 ـ سئل سحنون عن التصوف فقال أن لا تملك ولا يملكك شيء .

18 ـ سئل رويم عن التصوف فقال : استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد .

19 ـ قال أبو يعقوب المزابلي : التصوف حال تضمحل فيها معالم الانسانية .

20 ـ قال رويم[1] : التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار و التحقق بالبذل والايثار

وترك التعرض والاختيار .

21 ـ قال معروف الكرخي : التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق .

22 ـ قال عبد الواحد بن زيد : الصوفية هم القائمون بعقولهم على همومهم والعاكفون عليها

بقلوبهم ، المعتصمون بسيدهم[2] من شر نفوسهم .

23 ـ سئل ذو النون المصري عن الصوفي فقال : هو الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب .

24 ـ وقال السراج عن الصوفية : ((هم العلماء بالله وبأحكام الله و المتحققون بما استعملهم الله عز وجل

---

1 ـ هو أبو محمد بن أحمد البغدادي، ويرد ذكره كثيرا في تاريخ التصوف .

2 ـ السيد هو الله جل وعلا كما في العرف الصوفي .

الواجـدون بمـا تحققـوا الفانـون بمـا وجـدوا لأن كل واحد قد فني بما وجد))[1].

ويـرى الدكتـور بدوي أن التصـوف قائم على جـوهرين :

1 ـ التـجربة الباطنة المباشرة للاتصـال بين العبد والرب .

2 ـ امـكانيـة الاتحاد بين الصـوفي والله .

وسيـرد ـ منـا تحليل هذين الجوهرين في فصـول لاحقـة .

ويـرى ابن سينـا أن طريقـة الصـوفية الحقيقية هي التي تنهـي بصاحبها الى معرفة البارى جل وعلا

مـعرفة رفيعة لا نظير لها ولكنـها ليستعقلية عـن طريق الأقيسـة المنقلـقية [2].

وقد جاءت تـعرفات الصـوفية لعلم المـكاشفة كمـا يسمـونه مبـهمة في غالب الأحيان والا ما معـنى

قـول الجـنيـد سيد الطائفـة : معنى تضمـحل فيه الرسـوم وتندرج فيـه العلـوم ويكون الله

تـعالى كمـا لم يـزل ؟ ومـا مـعنى قول ابن سبـعين في الرسالة الفقيرية : الفقـر ـ وهـو

التصـوف ـ هو الذي يجـعل الفقـير يجعل الشـرع في يمـينـه والعقـل في شمـاله و

وبينهمـا العلم[3] ويحـرك الكل بالأدب والهمـة والحقيقـة ثم يدفعها بالحقيقة مـفردة ثم يجد

بالشـريعـة مـركبة ثم يستغفـر الله ويقـطع المـوصـول ويحصـل المقطـوع حتى يثبت ما لا

يمـكن قطـعه ولا اتصـاله ولا هو من هذا القبيـل فأفهـم ! وأنى لنـا أن نفهـم يابـن

سبـعين ؟ ولكن مهـلا فلن نتـوقف عنـد هذا الأمـر الشـائك اذا علمـنا أن الصـوفية أرسـ

---

1 ـ عبد الرحمـن بدوي تاريخ التصوف الاسلامي ، ص16 ـ 17 ـ 18 .

2 ـ د/ محمد غلاب ، التصوف المقارن ، دار النهضة ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص105 .

3 ـ ألاحظ انتقاصه من قيمة العقل بفصله عن الشريعة ووضعه في الشمال مع ما تعنيه هذه الآلة في التوحيد .

تسواهد الغة كامسلة غيرة منهم على أسرارهم كما قال الامام القشيري، وهذه اللغة لم يستنفذها مداد قلم ولن يستنفدها لأن الكثير من أسرار الصوفية ستتناقله أجيالهم ولن يكتب له أن يرى النور خارج زواياهم، انهم فرسان الشطح الذين لم يكن لهم الا جواد واحد هو الحسين بن منصور الحلاج ! نفس الحلاج الذي وضعنا أمام لغز كبير، فقد سئل قبل صلبه عن التصوف فقال: هو ما لاتستطيعون أن تفهموه[1] !!!

1 ــ قال جعفر الصادق: من عاش في ظاهر الرسول فهو سني ومن عاش في باطن الرسول فهو صوفي: أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ط 3، ج 1، ص 20

أقســــــام التصــــــوّف

ان الاعتنـــاء بالتصـــوف جعل الباحثين يقسمـــونه في نهاية المطاف تقسيمـــات مختلفـــة أشـــهرها تقـــسيم الدكتـــور التفـــتازانـــي الذى تابعـــه فيـــه الدكتـــور محمـــد غلاب فقد أشـــار الى وجـــود تصـــوف السنـــي وتصـــوف فلسفـــي ، أمـــا التصـــوف السني فقد غلـــب على القـــرنين الثالـــث والـــرابع وتـــزعمتـــه جمـــاعة معتدلـــة وزنـــت أعمـــالها بميزان الشـــريعة وربطت آرائـــهـا بالكتـــاب والسنـــة وكان البعض منها مـــن أعـــلام الفقه المـــشهورين والغالب علـــى تصـــوفها هو الطابـــع الأخـــلاقي . وقد بقـــي هذا الاتجـــاه هو الغالب الـــى بدايـــة القـــرن الســـادس بفضـــل خـــدمـــات الامـــام الامـــروى الأنصـــاري والامام الغزالـــي والامـــام الاقشـــيرى رغـــم مـــا شابه مـــن شطـــحات أبي يـــزيد البســـطامي والحـــلاج . أمـــا الصوف الفلســـفي فكان نتيجة للتأثر الفكـــري في البيئة الاســـلامية كما يعتقـــد الدكتـــور التفـــتازاني وقد ظهـــر خاصة في اشراقيـــة الســـهروردى الحلبي وتلمـــيذيه شمـــس الديـــن الشـــهرزوري وصدر الديـــن الشيـــرازي ، وفي مـــدرسة ابن سبـــعين وابن عـــربي الأندلسيـــين وعبد الكـــريم الجيـــلاني وابن الفـــارض وقد أشـــاع الاتـــجاه الفلسفـــي القـــول بوحدة الوجـــود والحقيقـــة المحـــمـــدية والحـــلول والاتحـــاد بالاضافة الى نظـــرية القطب والأبـــدال[1] وهي

---

1 ــ سيرد معنا حديث الابدال ، وقد رواه أحمد في مسنده وذكره أبو نعيم الأصفهاني بلفظ مختلف في الحلية ، ص8 .

في نظري اضافة لا محل لها من الدكتور التفتازاني فقد تحدث الغزالي في منقذه عن الاوتاد والأبدال وتحدث القشيري في رسالته عن الأقطاب، وقال أهل بسطام ان أبا يزيد قطب المؤمنين وغوث الموحدين فكيف تكون هذه النظرية وليدة التصوف الفلسفي ؟ وكذلك قال ابن سينا في القطب : ((جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد))[1].

ان هذا التقسيم سليم ، عبر عن رأى الأمة من الشقين ، يقول الدكتور يوسف القرضاوى بأن التصوف الفلسفي كله مرفوض من أساسه واذا درسناه فاننا ندرسه لنرد عليه ونبين فساده ومناقاته للاسلام ، ونريد بالتصوف الفلسفي التصوف القائم على فكرة الحلول ووحدة الوجود [2].

وهناك تقسيم ثان للتصوف الاسلامي وهو طائفي بحت يؤمن بوجود تصوف شيعي وتصوف سني . وقد اعتنى كل من الدكتور مصطفى كامل الشيبي والمستشرق هنرى كوربان (Henri CORBIN) بالتصوف الشيعي . وهذا التقسيم مرفوض في نظرى لأربعة أسباب :

1 ـ السبب المبدئي وهو رفضي التفرقة الطائفية على أساس السنن والتشيع .

2 ـ ان الصوفية وهم المصدر الذى يجب أن ننطلق منه لم يتحدثوا عن صوفية شيعة وصوفية

---

1 ـ ابن خلدون ، المقدمة ، ص 875 .

2 ـ د/ القرضاوى ، ثقافة الداعية ، ص 95 .

السنية ولو في نص واحد من نصوصهم .

3 ـ أن الصوفية متهمون جميعا بالتشيع وهو ما سأبينه في نهاية هذا الفصل .

4 ـ ان الاعتقاد الشيعي رغم اختلافنا معه في الفقه لا تأثير له اطلاقا على الممارسة الصوفية التي هي ممارسة ذوقية بحتة يتساوى فيها جميع الناس .

ويوجد تقسيم أخير لا يحتفي بالتصوف الاسلامي وحده وانما يضعه ضمن اطار التصوفات الاخرى ، ولست مكلفا بالبحث فيها وانما أتحول بايجاز : ان بعض الباحثين انتهوا الى أن التصوف نوعان :

1 ـ تصوف طبيعي ويدخل تحته التصوف الهندي والجانب النظري من التصوف الاسلامي اذ أنهما بحثان في أعماق النفس .

2 ـ تصوف ما فوق الطبيعي ويدخل تحته التصوف الاسلامي السلفي والتصوف المسيحي الأرثوذكسي وهما مذهبان غايتهما الاتصال الحي بالاله باعتبار المفارق الأسمى والرحمان الرحيم . وهذا التقسيم يأتي في نظري على أساس اعتبار التصوف مذهبا عالميا جاء نتيجة التقاء الروح بالبدن وهو يتلون حسب عقيدة كل أمة ولا يخلو من تأمل في الكون وعجائبه وبدائع الآيات فيه .

وقد تبنيت في بحثي تقسيم الدكتور التفتازاني مع تحديدي لكلمة ((فلسفي))[1]

---

1 ـ أشرت الى اعتمادي تقسيم أبي الوفاء الغنيمي التفتازاني وان كان موضوع رسالتي الاصلي لا يتأثر كثيرا بتقسيمات التصوف التي ذكرتها .

التي تمسخ طريقة عرض المباحث الصوفية لا التأثر بالتيارات الفلسفية السابقة في الزمن .

ان الأمانة العلمية التي وضعتها نصب عيني منذ فكرت في بحث التصوف والوجودية تنتصب أمامي بل تدعوني الى أن أقول كلمة حق وان كانت موجزة عن مسألة خطيرة في حياة الفكر الاسلامي ، وأي شيء أخطر من أن يجعل الباحث همته في بحث علاقة محتملة بين التصوف والتشيع؟ وأنى يتيسر لي ذلك وأنا أمام صنفين مختلفين تماما من الناس: الشيعة وهم قوم جعلوا همهم جهاد السيف ومحاربة الحكام الظالمين والصوفية وهم قوم الجهاد عندهم هو جهاد النفس والظالم في فهمهم هو المادة التي يجب تجاوزها، هؤلاء همهم السياسة وأولئك همهم الذوق ... انها مسألة شائكة أستمد من الله العون في بحثها وما توفيقي الا بالله .

. . . .

بين التصوف والتشيع

تحيط بالتصوف الاسلامي منذ نشأته الى يومنا هذا هالة من السر وهو أمر

لن أغفل الحديث عن بعض جوانبه في فصول رسالتي هذه .

ان الممارسة الصوفية كالباب المستبهم الذي ضاعت مفاتيحه . ولا يساورني شك في أن ما

كتب عن التصوف الاسلامي منذ أصبح مذهبا منتظما له أشياعه الى وقتنا الحاضر لايعدو

أن يكون جولة حول لسياج الحديقة ، أما الحديقة نفسها فظن خيرا ولا تسأل عن

الخبر . ان الافتراضات العديدة حول الممارسات الصوفية وحول علاقة التصوف

الاسلامي ببعض المذاهب التعبدية واعجاب الصوفية بعلومهم كما تدل على

ذلك عناوين كتبهم حجتان تؤيدان ما أقول . يدلنا على الأولى حديث بعض

الدارسين عن علاقة محتملة بين التصوف والتشيع وهو ما أردت أن أختتم به مبحثي

هذا حول معنى التصوف ، ويدلنا عن الثانية تسمية الصوفية (فصوص الحكم)

و(قوت القلوب) و (كتاب الصدق) و (كتاب العلم) و (حلية الأولياء) و (الانسان

الكامل في الأواخر والأوائل) و (عوارف المعارف) وغير هذه الكتب كثير .

ان المسألة الأولى ليست بالهينة اذ أن عبور جسر التصوف والتشيع[1] ليس بالأمر

اليسير فقد جاءت الاشارة الأولى من ابن أبي الحديد المعتزلي حين قال : ((ولهذا

---

1 ــ من أحسن ماكتب في هذا الموضوع كتاب (الصلة بين التصوف والتشيع) للدكتور مصطفى كامل الشيبي ، دار المعارف

القاهرة ، 1969، ط 2 .

نجـــد الباحث الدقيق في التـــوحيد والعدل ... مبثـــوثة في غـــروش كـــلامـــه وخطابـــه ولا نجـــد في كلام أحـــد مـــن الصحابة والتـــابعين كلمـــة واحدة مـــــن ذلك ، واذن فليس بـــعجيب أن نجـــد بعض العنـــاصر الشيـــعيـــة في التصـــوف))[1]. والاشـــارة الثانية جاءت مـــن ابـــن خلدون في فصـــل مـــقدمتـــه حين ذكر بأن الصـــوفيـــة أسنـــدوا لباس الخرقة لعلي مـــن دون جـــميـــع الصحـــابة وهو أمـــر لا يشـــهد له دليل عقلي ولا شرعـــي لأن الصحابة أجمـــعين أسـوة في الديـــن والزهـــد والمـــجاهدة ولاحظ أنـــهم بهذا الاسنـــاد قد نسجـــوا على منوال الشيـــعة الذين خيّلـــوا للناس اختـــصاص عليا بالفـــضائل بمـــا كانـــوا ينقلـــونه اليهم . ويعتقـــد ابن خلدون أن الصـــوفية لمـــا ظـــهرت الشيعـــة الاســـماعيليـــة وتكلمـــت في الامـــامـــة أرادوا أن يقـــيمـــوا مـــوازنـــة بين الظاهر والباطن فجـــعلوا الامامة خاصـــة بسياســـة الخـــلق الشـــرعـــية وجـــعلوا القـــطب الذى هو رأس العارفين على رأس السياسة الباطنة ورتبـــوا لـــه أبدالا ونقـــباء ((يشـــهـــد لذلك كلام هؤلاء المـــتصـــوفة في أمـــر الفاطمـــي ومـــا شحـــنـــوا بـــه كتبـــهم في ذلك ممـــا ليس في سلف المـــتصوفة فيـــه كلام بنفي أو اثبات وانما هو مأخوذ مـــن كلام الشيـــعة والرافضـــة ومـــذاهبـــهم في كتبـــهم))[2]. وقد أورثت هذه الاجتهادات الخلدونيـــة الأستـــاذ نصـــرى نادر شكا فقـــال بعـــد أن ذكر القطـــب والنقـــباء والأوتـــاد

1- نقلا عن دراسات في الفلسفة الاسلامية للدكتور محمود قاسم ، ص 128 ـ 129 .

2- ابن خلدون ، المقدمة ، ص 876 ـ 877 .

والأبرار والأبدال ((ربما أخذ الصوفية هذه الفكرة عن الاسماعيلية))[1].

أما حديث الخرقة الذى أشار اليه ابن خلدون فقد اجتمعت كلمة الصوفية على أن عليا كرم الله وجهه قد ألبسها الحسن البصرى رضى الله عنه وقد ردهذا الخبر ابن دحية وابن الصلاح وأبدالاه وقال ابن حجر العسقلاني انه لم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ألبس الخرقة أحدا من أصحابه ، ومنتهى القول ذهب اليه جلال الذين السيوطي في كتاب (الحاوى) ، بمحاولته اثبات سماع الحسن عن على . وأما القاب والأبدال والنقباء فالمسألة فيهما نظر . فقد قال المرحوم الميلي بأن الصوفية قد رتبوا الأبدال ترتيب الشيعة للنقباء وهو رأى لا يقوم في نظرى على أساس وسندى في ذلك الحديث الذي رواه علي رضي الله عنه - عن أمين الرسالة -عليه الصلاة والسلام البدلاء بالشام أربعون رجلا كلما مات رجل أبدل الله رجلا مكانه ، يستسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب[2] ووصفهم عليه الصلاة والسلام في حديث ابن مسعود بالسخاء ونصح المسلمين[3] وسخاوة النفس وسماحة الصدر ورحمة المسلمين في حديث آخر

1- البير نصرى نادر ، التصوف الاسلامي ، ص 39 .

2- رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح .

3- رواه الطبراني .

أما ما أخرجه الشيخ نصر المقدسي عن أحمد بن حنبل -رضي الله عنهما- حين سئل هل لله في الأرض أبدال؟ قال نعم، قيل من هم؟ قال: ان لم يكن أصحاب الحديث هم الأبدال فما أعرف لله أبدالا [1]، فلا يعدو اجتهادا خالصا لم يلزم به أحدا، وربما قاله صرفا للسائلين عن الفتنة التي أنشبت أظفارها في جسد الأمة بقيادة المعتزلة وغلاة الشيعة وغلاة الصوفية، فنأخذه حينئذ من وجه الحكمة لا وجه القطع. ثم ان مخالفة الصوفية لغيرهم في تأويل هذا الحديث الثابت عن الرسول الأكرم -صلى الله عليه وسلم- لا يجب أن يكون منطلقا يهدم الحكومة الصوفية الباطنية ويطعن فيها كما فعل المرحوم الميلي فقال: ((وقال هؤلاء المتأخرون بالقطب ومعناه رأس العارفين، ويزعمون أنه لا يساويه أحد في مقامه حتى يموت فيخلفه آخر وذلك معنى الامام المعصوم عند الرافضة واخترعوا للقطب حكومة سرية وديوانا خياليا وذلك على نحو ما تحلم به الرافضة في انشاء حكومة على مذهبها. فحكومة القطب الغيبية ظل لحكومة ذهنية يراد تحقيقها في الخارج على نحو (مؤتمر النهضة الاسلامية) الذي رسمه الكواكبي في أم القرى فحكومة القطب عند الخاصة منهم أمنية سياسية وعند العامة عقيدة دينية))[2].

---

1 - ورد في الحاوي.

2 - محمد مبارك الميلي، الشرك ومظاهره، مكتبة النهضة الجزائرية، 1966، ط/ 2، ص 265.

أما قوله بأن القطب من اختراع المتأخرين فأرده لأن القطب كان حديث الصوفية منذ خرجت علومهم الى الوجود ، وأما نسبته الأحكام السياسية للصوفية فلا يشهد له دليل وترفضه وتمجه طبيعة التصوف نفسه ، وأما ربطه التصوف بالتشيع فأرجئ الحديث فيه الى حين .

والذى أراه هو أن الحكومة الباطنة هي دعوة صادقة الى التنافس في علو المقام (1) وأن مقارنتها بالتنظيم الشيعي الرافضي أو الاسماعيلي لا يعدو أن يكون ضربا من الاغراب ثم هي حلقة طبيعية في التصوف الذى كان قبل أن يأخذ هذا الاسم زهدا غير منظم فتحول الى علم ممارسة له قواعده وأحكامه وبالتالي قاعدته العليا المتمثلة في هذا النظام الباطني بعد وجود قاعدته البشريه المحكمة التنظيم في الزوايا والخانقات والرباطات (وما أدراك ما الرباطات) وتحقيق ارتباط أفراد هذه القاعدة بقوانين غاية في الدقة .

وللدكتور عبد القادر محمود رأى يستوجب منا وقفة قصيرة تفرضها طبيعة الفصل فبعد أن تكلم عن الماسونية القديمة وكيف أفسدت القيم العربية الاسلامية منذ الحروب الصليبية بما قدمته من نظريات ، تحدث عن غلاة الشيعة من أيام السبئية اليهودية حتى البابية والبهائية حتى أيامنا هذه وكيف تعاونوا معها على نشر هذه الأفكار

---

(1) سيرد معنا تفصيل معنى المقام حين أتحدث عن الاصطلاح عند الصوفية .

ملاحظا أن النظريات الفلسفية المنحرفة لدى الصوفية لم تستقبت على قدميها الا عند انهيار السلطان السياسي وتمزق الخلافة الاسلامية فأثمرت فكر الحلاج والسهروردي وابن عربي وابن سبعين في عهد الصليبيين وحلفائهم من القرامطة والتتار كما أنها بأن الخلاف بين الشيعة والسنة هو الذي حمل الوزير الشيعي مؤيد الدين بن محمد العلقمي يمالئ الكفار بقيادة هولاكو على المسلمين [1] الا أن تطور التصوف الى نظريات فلسفية مع الجماعة المذكورة وذلك حين أثرى بالغلو الشيعي البعيد عن الروح الاسلامية ، والشاهد التاريخي الذي ينقله الدكتور عن ابن كثير[2] وهو ثقة في نظري لا يعني بقدر ما تهمني صحة التأثير الشيعي في التصوف .

ان الباحث الوحيد الذي أعطى هذا الموضوع حقه هو في نظري الدكتور ابراهيم هلال فقد أجزل في التحليل وحدد لهذه العلاقة مظاهر أربعة هي : الولاية ، والوصاية والعلم اللدني والعصمة .

1- الولاية : لقد أطلق الشيعة مفهوم الولاية على أئمتهم وأضفوا عليهم صفات باطنية لا يمكن توفرها في غيرهم حسب زعمهم والقصد من وراء هذا تحقيق غايات سياسية . ولم يلبث هذا الى أن تفشى في الأوساط الصوفية آخذا صفة لاهوتية ((هي خليط من أديان سابقة سماوية وغير سماوية وثقافات أجنبية فيها المعنى الالحادي ظاهر))[3]

1- سأذكر في نهاية رسالتي الموقف المشرف للشيخ ابن العصري من الصليبيين وأبين خطأ الدكتور محمود في تحليله .

2- ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج 10 ، ص94 ، ج 13 ، ص 311399 ص319

3- د/ ابراهيم هلال ، ولاية الله والطريق اليها ، (تحقيق قطر الولي على حديث الولي للشوكاني) ، دار الكتب الحديثة القاهرة 1979 ، ص97 .

يشير بهذا الى حكومة القطب .

2ـ الوصاية : ادعت الشيعة الوصاية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ـ وبنيه باعتبارهم من اينية غير بشرية مكنونة تحت العرش، ونجد صفة النورانية هذه في كتبهم يقول الحافظ رجب البرسي : ((جبرائيل وميكائيل واسرافيل خلقوا من شعاع نور محمد وعلي ، ومحمد وعلي خلقا من جلال ذي الجلال ، فهما نفس الله وكلمة الله وأمر الله وخلق الله))(1)

ويورد الامام الخميني في شأن الولاية الذاتية حديث (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)، وحديث (خلقكم أنوارا بعرشه محدقين) معلقا بأن الأئمة عليهم السلام يختلفون عن سائر الناس اختلافا في قدم الخلق وفي التكوين وفي الوجود ولهم مع الله مرتبة لا يدانيها ملك مقرب ولا نبي مرسل))(2) وهذا الوصف يقود الى وجود بشر الهيين وهي دعوى الحلول والاتحاد الصوفية ذاتها ، أشار الى ذلك الشيبي واعتبره من مظاهر اتحاد الرافضة الباطنية بالصوفية ضاربا أمثلة بابن عربي و وابن سبعين وعفيف الدين التلمساني وابن الفارض . وهو رأي لا يستند الى سند باعتبار تلاحم اللاهوت والناسوت في أئمة الشيعة حصل قبل خلق الكون

1ـ الحافظ (الشيعي) رجب البرسي ، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين ، دار الأندلس ، بيروت ، 1989، ط11 ص110 ـ 111 .

2ـ آية الله الخميني ، ولاية الفقيه ، دار القدس بيروت ، بدون تاريخ ، ص 61 .

وقد روى الحديثين عن الامام النزاق وهو المرجع الشيعي في الحديث ، وقد وجدتهما عند الشيخ محمد الحروسي القسنطيني في (الحدائق النبوية) وعند المرحوم عبد الرزاق نوفل في كتاب (التصوف الاسلامي) ولا أعرف سندهما ودرجة تواترهما .

فهو بهذا المعنى وهبي ، أما عند الصوفية فهو كسبي جاء نتيجة الدارسة و وقد لا يؤاخذون عليه بحكم الشيعة لأن اللغة العادية لا تعبر عن مواجيدهم وبين مصطلحات الشيعة وشطح الصوفية أعمق من الصحراء .

3 ـ العلم اللدني : ((وأنت بالمصر ساد في تكذيب أحاديث علي وعترته تأمر مما اذاقتموا به من النيب . أليس هو القائل وقوله الحق : ان بين جنبيّ علما جما آه لو أجد له حملة ، وقوله : لقد احتويت على مكنون علم لو بحت به لأضطربتم اضطراب الريشة في الهوى . وليس ذلك علم الشرع والا لوجب عليه تعليمه ولكن غوامض الأسرار التي قال فيها : ولكن أخاف أن تكفروا بي وبرسول الله (ص)))[1]

ان هذا الكلام للحافظ البرسي صورة مصغرة لما يعتقده غلاة الشيعة في ابن عم الرسول الأكرم عليه الصلاة والسلام . وهم الذين وضعوا حديث (أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت الباب)[2] كناية على العلم اللدني الباطني الذي خص به .

قال شاعر الشيعة الحارث الغليعي في الامام علي ـ رضي الله عنه ـ :

سارت بأنوار علماء الشيعة	وحدثت عن جلالك الصدور
والواصفون المحدثون غلوا	وبالغوا في علاك واعتذروا

ولهذا المعنى ذهب مشايخ الصوفية بادعائهم اتباع طرقهم من الامام علي وانتسبوا

---

1 ـ الحافظ البرسي ، المشارق ، ص 130 ـ 131 .

2 ـ حديث موضوع ، ذكر ذلك الامام الشوكاني في (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) ص 384 .

الى العلم اللدني ، قال سهل بن عبد الله التستري : ان الأولياء في انتقال دائم من حال الى حال ومن علم الى علم فيما بينهم وبين ربهم ، كناية عن العلم اللدني الذي أوتوه(1) .

العصمة : ان آخر القواسم المشتركة بين الشيعة والصوفية هي العصمة . ان للقرآن ظاهرا وباطنا وعصمة الأنبياء عليهم السلام - وباطنا تكفل ببيانه أئمة الشيعة وأولياء الصوفية ، ومن هنا جاءت عصمتهم جميعا ، فقد لاحظ الدكتور هلال أن هذا القول قد ذهب اليه الامام القشيري في قوله : ان من أجل الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات والعصمة من المعاصي والمخالفات ، كما رأى أبو الحسن الشاذلي أن من خواص القطب امداد الله له بالرحمة والعصمة والخلافة والنيابة ، واشترط ابن العربي في الامام الباطن أن يكون معصوما . وقد اعتمد الصوفية التقية فعبروا عن العصمة بالحفظ كقول الكلاباذى : ولله لطائف في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة ، أكثر من أن تقع تحت الاحصاء والعد والعد ، مما جعل ابن تيمية في (منهاج السنة النبوية) يقول : والغالية من المشايخ قد يقولون ان الولي محفوظ والنبي معصوم ، وكثير منهم ان لم يقل ذلك

1- أجمع المفسرون على أن الخضر - عليه السلام - قد أوتي العلم اللدني وقصته مع موسى عليه السلام مشهورة ، ويذكر أكابر الصوفية أنهم يلتقون به ويقتبسون منه فوائد ، وسأذكره في الباب الثاني حين أتعرض الى الاصطلاح عند الصوفية .
ومن الذين تكلموا فيه فأحسنوا الامام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي في تفسير سورة الكهف ذاكرا ما ذهب اليه الثقات من هذه الأمة أمثال البخارى وابن العربي . (الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر القاهرة 1967 ، ج 11 ، ص 41 - 42 - 43 .

بلسانه فحاله حال مزيرى معصوم أن الشيخ لا يخطئ ولا يذنب . والاعتبار الذي لي على فهم العصمة الصوفية أنها عصمة من كبائر الذنوب ، وهذا أمر مقبول في نظري واليه ذهب الميلي في شرح مفهوم الامام القشيري للولاية ، قال : ((ان عبادة الولي لا يتخللها عصيان فانه ان وقع منه الذنب تاب ولم يصر عليه))[1] فحصول الخطأ من الولي لا يقدح في حفظه من الله تعالى كما أن اجتهاد الرسول الاكرم ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يقدح في عصمته حين أخطأ في حق الأعمى فنزلت (عبس) وحين خالف رأي عمر في أسرى بدر فعاتبه ربه ، أضف الى ذلك أن قول ابن تيمية حاصله التخمين لا اليقين .

أما عن عصمة أئمة أهل البيت فليست أحب الوقوف عندها لأنها حقيقة في نظرهم وتعتبر ركنا عقائديا في الفقه الشيعي ، وأكثر من ذلك فان الشيعة حملوا أخطاء أئمتهم على أنها صواب في حقيقتها ، فقد علل الاسماعيلية شرب اسماعيل الخمر بأنه صواب وكذلك أول الدروز الشيعة السلوكات الغريبة للحاكم بأمر الله الفاطمي بأنها عين الصواب كما أن أمر النوّابات عند غلاة الشيعة معروف وهن نساء تزنين من من يرغب في ذلك قصد تحصيل الأجر[2] ولهذا المعنى ذهب الصوفية فقالوا ان رياء العارفين أفضل من الظاهر المـ[illegible] المريدين و كان شعار الزوايا : اعتقد ولا تنتقد لأن ما قد يبدو

1ـ الميلي ، الشرك ومظاهره ، ص 112 .

2 ـ لاحاجة بي الى القول بأن أمر النوابات ينكره الشرع والعقل .

لأن ما قد يبدو في عين المريد غير شرعي قد يكون قربة كبرى للشيخ عند الله ، وقد الملامتية الى حد جعل اتيان الذنوب مبدأ في سلوكهم لكي يتهمهم الناس، فينجون من الرياء وتخلص أعمالهم لوجه الله الكريم حسب زعمهم . وهذا عين الرياء فيما يبدو لي . ان التباين الكبير بين الدعوتين الصوفية والشيعية يجعلني أتساءل هل أن الحديث عن صلة بينهما أمر قابل للاثبات ؟ ولي جوابان على ذلك :

1 ـ ان شخصية الامام علي ـ كرم الله وجهه ـ قد اجتمع فيها الحلم والسياسة والزهد ، وهذه ثلاث صفات فاز بها الصفوة الأخيار فلا غرابة أن يكون مثلا أعلى في الجهاد بالسيف واصلاح السياسة فتغالي فيه الشيعة كما أنه ليس بالغريب أيضا أن يجعل منه هواة الروح كالصوفية مثلا مدرسة يأخذون منها الاشارات والحكم ويتعلمون الزهد ، فهذا شيخهم الأكبر ابن العربي في حواره مع نفسه الأمارة بالسوء يضرب لها أمثلة باستقامة الصحابة ثم يخرسها حين يحدثها عن علي ، قال مخاطبا اياها : ((هذا علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه وكرم الله وجهه ـ باب مدينة العلم النبوي وصاحب الأسرار وامامها وقد أرخى الليل سدوله وغارت نجومه يتمايل في محرابه قابضا على لحيته يتململ تململ السليم [1] ويبكي بكاء الحزين فكأني أسمعه الآن وهو يقول : ياربنا ياربنا !

---

1 ـ السليم هو اللديغ .

يتضرع اليه ، ثم يقول للدنيا : أبي تغررت أم الي تشوقت ؟ هيهات هيهات غري غيري قد أبنتك ثلاثا ، فعمرك قصير ومجلسك حقير وخطرك كبير ، أواه من قلة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق . ويعلق ابن عربي : يابحورا تحتوي عليها هذه الألفاظ الرائعة البليغة ، ليس لها سواحل ، ناشدتك الله يا نفس هذا علي رضي الله عنه - على تمكنه (1) فيما تدعينه من المقام والحال قد علم المقام وعمله وأحكمه ووفى الحقائق حقها على أتم الوجوه ولم يجنح الى تلويحات الأحوال كما فعلت أنت وأكثر العارفين في زمنك الذين انبسطوا بعد قبضهم وأنسوا بعد هيبتهم وجمعوا المال بعد ما كانوا زهدوا به ...))(2). فان كان الامام علي مدينة العلم وصاحب الأسرار وامامها في عرف الشيخ الأكبر فلا عجب أن يكون كذلك الأمر في عرف من دون بعده .

2- ان انتساب الكثير من مشايخ الطرق الى علي - رضي الله عنه - من ناحية وعدم قيام عداوة بين الصوفية والشيعة قد جعل البحوث تنساق وراء البحث عن خيوط سرية تربط هؤلاء الذين دعوا الى اصلاح السياسة بأولئك الذين دعوا الى اصلاح النفس ، ويبدو أن الباحثين في هذا الشأن وراء سراب يحسبونه ماء ، فاذا فهمت المقالة في التصوف على أنها دعوة [illegible] ولم تفهم على أنها دعوة شيعية

---

(1) سأشرح كلمة تمكين حين أتعرض للاصطلاح الصوفي .

(2) محي الدين بن عربي ، روح القدس في مناصحة النفس ، تحقيق عزة حصرية ، دار العلم دمشق ، 1970 ، ص 38

مستغالية لتهديم التصوف من الأعصار؟ ان فلسفة الثورات المتزايدة كانت في جميع العصور حقيقة قائمة الذات . ويبدو أن البناء الصوفي لم يكن شيئا ثبت أمام هذه الثورات التي لا أنكر أن يكون غلاة الشيعة على رأسها كما لا أنكر أن اليهودية في شكلها الماسوني القديم قد تكون وراء هذه المغالاة التي اشتهر منها اليسير واختفى ما علمه عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى .

ان العيب في التصوف ليس كونه علما حادثا في الملة وانما تحوله عن جادته الأولى فأصبح مسرحا لكل دعي ومأوى لكل زنديق وحاقد فقتلت خانقاته ارادة الدوام وبالتالي ارادة الشعب المسلم حيا فأفضل فماتت روح الجهاد . ولست أتابع الاستاذ أحمد الشرباصي في تقسيمه[1] الصوفية الى :

1 ـ صوفية الحقائق ،

2 ـ صوفية الأرزاق .

3 ـ صوفية الرسم .

أعتقد أنهم صنفان :

1 ـ صوفية الحقائق وقد مضوا بعد أن لبسوا الصوف على الصفا وأطعموا البدن اطعام الجفا وتركوا الدنيا خلف القفا وسلكوا سبيل المصطفى[2] !

---

1 ـ الشرباصي ، التصوف عند المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 53 ص 8

2 ـ أعرف هذا القول منسوبا لأبي علي الروزباذي ونسبه صاحب (الحلية) الشبلي وأظنه قد أخطأ .

2ـ صوفية الدجل وهم الذين جمعوا بين الرسم والأرزاق ويشكلون قاعدة التصوف اليوم ، وصدق الشاعر :

أما الخيام فإنها كخيامهم		وأرى نساء الحي غير نسائها .

. . . .

الاستنتاجات

ان هذا الفصل يحيلنا على استنتاجات عديدة أوجزها فيما يلي :

1 ـ ان اعتبار ابن خلدون التصوف ظاهرة من مظاهر المجتمع المتقدم فيه الكثير من الصحة اذا أخذناه في سياقه الأصلي أعني بذلك أن السلوكات الروحية ـ في شكلها الصوفي ـ تأتي دائما كرد فعل على حياة النعيم والترف التي يسقط فيها مجتمع ما فيتردى الى دركات الحيوانية البغيضة ويفقد الكثير من قيمه ومعانيه الانسانية ، والتصوف كان دائما بمثابة محاولة لاخراج الانسان من مثل هذه الأوضاع والعودة به الى الجانب الروحي الذي يبني فيه قاعدة أخلاقية ثابتة ويوقظ فيه صفاء الوجدان ، ثم ان التصوف في شكله الانعزالي ـ أعني به تصوف الذين طلقوا الحياة المدنية ثلاثا ـ رغم سلبيته فانه صرخة في ضمائر الحكام وتعبير رافض ومعارضة ولو نقلت هذه الصورة الى حقائق الشعوب اليوم فلست أرى فرقا بين حزب سياسي معارض يسعى في الخفاء وبين أهل طريقة صوفية يعيشون حياة الخلوات ، فالمجتمع يشعر بكليهما ، ولكل منهما أنصاره وقوته بل ربما كان أهل الطريقة أكثر حياة في قلب المجتمع ، أما اذا تحدثنا عن التصوف في شكله الاجتماعي فان غموضه يزول ويصبح التصوف رمز صحة لا شارة مرض، دليلي على ذلك حياة الأمير عبد القادر الصوفي ، ألم يكن تصوفه بادرة صحية في حياة المسلمين الجزائريين فأيقظ فيهم روح الجهاد كما كان دلالة وعي عميق بقضايا المجتمع المسلم آنذاك ؟

ان التصوف كظاهرة اجتماعية اذا أخذ بهذا المعنى يصبح كما قال ابن خلدون مظهرا من مظاهر التقدم الاجتماعي، وهو وان كان تطرفا في الروحانية فقد جاء نتيجة تطرف في المادية ، والمغالاة لا تولد الا المغالاة .

. . . .

2- ان المصادمات التي تحدث من حين لآخر بين الفقهاء والصوفية [1] رغم استغلالها من قبل المستشرقين أمثال ماسينيون الايحاء بجفاف الشريعة الاسلامية هي أقوى دليل على حرية الفكر في هذه الشريعة وعلى ثرائها . وقد خرج الفكر الاسلامي من هذه المصادمات بمصطلحات جديدة يمكن أن يشكل البحث فيها موضوعا مستقلا. فالفقهاء هم أهل الشريعة وأهل الظاهر وأهل الرسوم وعلمهم هو علم الورق الذي أخذوه ميتا عن ميت والصوفية هم أهل الحقيقة وأهل الباطن وأهل العلوم وعلمهم هو علم الخرق الذي أخذوه عن الحي الذي لا يموت . ثم ألم تحصن هذه المناقشات الحادة أحيانا العقيدة الاسلامية من الكثير من الدسائس ومحاولات التسرب من الحاقدين على الدين الجديد؟ ثم ألم تفد المباحث الاسلامية أثناء هذه المجادلات من أمثال حجة الاسلام الغزالي الذي وفق بين العبادة الظاهرة والعبادة الباطنة ؟

3- ان اهتمام المستشرقين بالتصوف لا يجب أن يفهم من جانب علمي فحسب فاني أعتقد أن نوايا سياسية كانت توجهه أمثال ماسينيون ، والا ما سر اهتمامه بالحلاج اهتماما تجاوز حد المبالغة والخيال أنه اذا قيس باهتمامه بالجنيد أو بأبي علي الدقاق أو بالغزالي أصبح في عداد المغمورين . فهل الحلاج شخصية اسلامية تستحق سنوات من البحث المضني ؟ لا أظن ذلك فالهدف من سرد حياة الحلاج في تاسرى

1- سأتطرق الى معنى الحقيقة في فصل لاحق وأبين موقفي من الشريعة والحقيقة .

هـذا كلـه يخاف في نـوم عميـق فحسب عليـهم أن يتصوروا معالم الأربطة والزوايـا والخانقـات متقـونا لايحير هذه الحياة أدنى قيمـة ، وهم محـقـون ومخطئـون في موقفهم هذا :

محقـون لأن واقع الصـوفية اليوم فيه مـرارة وحـزن فقد أصبحـوا هم أهل الخانقـاه والفقهاء هم أهـل البـاطن اذا أنهـم تصـوفـوا بالـرواد ـرهم في وقت تحـاول فيه الحـركات الاسلامية تصـويب القلـوب ، كقول حسـن البنّـا : أقيمـوا دولة القـرآن في قلـوبكم تقـم على أرضـكم ، ومخطئـون لأن التصـوف ليس خـلقا فحسب ، فذلك قـول ما أتى به الغزالي ولذا مازال يحيي المـراهقة الفكريـة ومـن أين لهـم أن يتصـدوا لحقيقة الفلسفـة الصـوفية وقد شـرّحهـا المسـتشـرقـون . ان الفشل ليس أن نسقط انما الفشل أن نقف حيث سقطنـا ، ورسـالة الكـاتـب المسـلم اليوم هي أن يسـعى لتكوين مـسلم صوفي بالليل مجاهد بالنهار وهو حين يكتب عن التصوف يـزيل الكثير من الوهـم والتشـويش العالقين بذهن المسلم فيسـاعده على قراءة ذاتـه وتخطي واقعـه بعد معرفته معرفة جـيدة .

5 ـ لابد لنـا من وقفـة قصـيرة عند تصـوف ابن عـربي باعتبـاره نمـوذجنا الصـوفي في هذه الرسالة . ان التصـوف بالنسبة للشيـخ الأكبـر مقام كغيره من المقامـات وهو مقام التخـلق بالأخـلاق الالهيـة ، ولا يصـح اطلاق اسم متصـوف على أحد الا أن يكون حكيمـا ذا معرفة تامـة وعقل راجـح وحضـور وتمـكن قوي ، فالموجودات أمانة بين يديه ان حملها وأداهـا فهـو صـوفي وان لم يفعل ذلك فهـو ظلـوم جهـول . وهذا الكلام يعني ببسـاطة أن مقام التصـوف يصـعب سـبر أغـواره لثـقل الأمـانة التي يضعها بين يدي صـاحبه ، ولا يجب أن يفهـم كلام الشيـخ عن الأخـلاق فهمـا بسيطا ، فالخلق بالنسبـة اليه هو الاحاطة بعلم تعريف الأسماء الالهية الذي يعني التزام الأدب مع الاسم الالهي الذي يناسب مقام العبد ، وربمـا كان الخـلق

هو ابراز قصة نكسة موهوم في الاسلام أو على الأقل التزمت الذي يصبغ الفكر الاسلامي في أعز عصوره وأشدها نضارة فقد كتب المستشرقون رثاء الحلاج ولم يكتبوا تحليلا مستندرون بذلك دموع المتزمتين بالعقيدة الاسلامية . ومن الأغوار التي حاول المستشرقون تعقيبها ازاح مقارنة بين عقيدة التثليث المسيحية التي تجسمت في عيسى ـ عليه السلام ـ الناسوت واللاهوت وبين اسلام الحلاج الذي فيه هو الآخر اتحاد مزعوم بين الناسوت واللاهوت الى أن جاء السيد جان شوفاليي فقال بأن الحلاج هو مسيح الاسلام(1) بعد أن ... ماسينيون بأن آلامه تشبه آلام المسيح ـ عليه السلام ـ والعجب أن يسقط الاسلاميون مثل هذه المقارنات في غيبة وهي تامة . وذهب المستشرقون حين تحدثوا عن أصول التصوف الى الحديث عن أصول مسيحية ويهودية ومجوسية وهو أمر رده قبلي باحثون مسلمون .

4ـ ان مواقف المحدثين المسلمين من التصوف تريد أن تقتصر على الجانب الأخلاقي ... بل ان أصحابها يعتقدون أن التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف ... آراء فرضتها عليهم الحياة المعاصرة ولا تعبر عن حقيقة التصوف فهم يرون العالم ... اليوم في مد وجزر وأشكال جديدة من الهيمنة العسكرية والفكرية والعالم الاسلامي في

1- JEAN Chevalier, Le soufisme et la tradition islamique, Retz, Paris 1974 P.81

مفهوم عندنا محصورا في مقام محددين لأن من منسوب الى الرحمان ، قال ابن عربي :

ان التصوف أخلاق مدابرة   مع الاله فلا تعدل به نسبا

كذلك الخلق الذميم يرجع مع   محمودا اذا هو للرحمن قد نسبا

تصوف ابن عربي تصوف مميز يحفل بخواص الكلام وينقل تارة بين أودية من المعاني يصعب تحسسها لأن منها الذوق ولأن لها لغة خاصة في موضوع فصلنا الثالث .

6 ـ ان التصوف الاسلامي باعتباره ظاهرة شرعية حادثة في المسألة قد استقل نتيجة رفض الأوضاع الراهنة ممثلة في حياة الترف والبذخ ، فكانت المعاناة وكان التعبير الوجداني الصادق ، وهذا يختلف عن الوجودية في الأخيرة فقد جاءت نتيجة الرفض والمعاناة كما سأبين هذا في الفصل القادم ، ولعل هذه أولى التقاطعات بين المدرستين الصوفية والوجودية اضافة الى اللغة الخاصة التي كانت وسيلة التعبير المستقلة عند كل منهما وهذا موضوع الباب الثاني .

. . . .

مفهوم عندنا مجردا في مقام متميز لأنه منسوب الى الرحمان ، قال ابن عربي :

ان التصوف أخلاق مطهرة | مع الاله فلا تعدل به نسبا
كذلك الخلق الذميم يرجع مع | موردا اذا هو للرحمان قد نسبا

فتصوف ابن عربي تصوف عميق يتصل بخواص الكلم وينقل قارئه بين أودية من المعاني يصعب فهمها لأن مدخلها الذوق ولأن لها لغة خاصة هي موضوع فصلنا الثالث .

6 ـ ان التصوف الاسلامي باعتباره ظاهرة شرعية حادثة في الملة قد استقل نتيجة رفض الأوضاع الراهنة ممثلة في حياة الترف والبذخ ، فكانت المعاناة وكان التعبير الوجداني الصادق ، وهذا ما يصدق على الوجودية هي الأخرى فقد جاءت نتيجة الرفض والمعاناة كما سأبين هذا في الفصل القادم ، ولعل هذه أولى التقاطعات بين المدرستين الصوفية والوجودية اضافة الى اللغة الخاصة التي كانت وسيلة التعبير المفضلة عند كل منهما وهذا موضوع الباب الثاني .

الفصل الثاني :

أ. عرض الوجودية .

المعنى العام للوجودية

أطلق لقب الوجوديين في بداية استعماله [1] على جماعات من الشباب طغى عليها الاهمال في الملبس والمأكل والمشرب، وعرفت بالسأم الشديد لهذه الحياة كان مقرها سان جرمان دى برى (Saint Germain des près) بفرنسا، ولا تعدو صلة هذه المظاهر بالفكر الوجودي كما سأعرفه فيما بعد أن يكون انحرافا في التأويل كالذي حدث عند اطلاق لقب الأبيقوريين على جماعات منحرفة تسعى وراء اللذائذ ولا يجمع بينها وبين الحكيم اليوناني الذي اشتهرت باسمه أية رابطة [2].

ويعتبر مارتن هيدجر (Martin HEIDEGGER) [3] الألماني فيما أعلم أول من وضع لفظ الوجودية (Existentialisme) وذلك سنة 1927، واستعمله من بعده كارل جسبرز (Karl JASPERS) في كتابه (فلسفة الوجود) سنة 19 8 .

الوجودية في تعريفها البسيط مذهب فلسفي موضوعه الوجود الانساني المعاش التجربة الحينية الذاتية. ويقوم بين الوجودية - لهذا السبب - وبين كل نسق عقلي تعارض كبير، ذلك أنها تحاول فهم الانسان من خلال وجوده لا من خلال مجموعة مركبة من أفكار ذات تسلسل منطقي، ومن خلال المعنى الذي يعطيه لحياته لا من خلال المعنى

1- أي مع نهاية الحرب العالمية الثانية.

2- DIDIER Julia, Larousse philosophique, Imp. Hérissey Paris 1979, page 97

3- في كتابه (الوجود والزمن).

يخ به الآخرون حياته ، اذ أن الانسان كان وجودا قبل أن يكون مادية وهنا

ودر ما عبر عنه جون بول سارتر (Jean-Paul S A R T R E) بقوله :

إن الوجود سابق على الماهية[1] .

الوجودية ((هي الفلسفة التي تهدف الى وصف الانسان المشخص لتفسيره وتوجيهه))[2]

ائن الوجودي كائن محتوم عليه بالحرية ، ولذلك قال سورين كيركغارد (Sören KIERKEGAARD) : أنا حر اذن أنا موجود ، معارضا بذلك الكوجيتو الديكارتي :

ا أفكر اذن أنا موجود . وهذا الكلام يعني أنه لا يخضع لتعريفات المذاهب

امه وأنه يختار مصيره بنفسه . وقد امتدت كتابات الوجوديين بمفاهيم الوجود

ية والاختيار وغيرها باعتبار مركزيتها في بحوثهم .

الوجودية مذهب يرسي فكرة الانسان الخالق ، اذ تحاول أن تجعل من الانسان الكائن

يبدع في هذا الكون والمسؤول الأول والأخير عن القلق والكآبة والحزن التي قد

ر بهما عن تحمل هذه المسؤولية ((واذا بهذا الانسان يفشل فشله الذريع

ان من فتبين عنده حرية الخالق حرية تهديم ، ومسؤولية الابداع نسيانا ولا بد

ديدة ، أما العزلة فتتحول الى انزواء نفسي مرضي ، وتبرز كآبته وغربته

صدرا لاغتراب شديد في البحث عن اللذات الرخيصة الهينة التي لا تكلف صاحبها عناء ولا

جون بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ترجمة الدكتور كمال الحاج دار مكتبة الحياة ، بدون تاريخ ، ص 41 والنص الفرنسي (L'existence précède l'essence) من كتاب : (L'existentialisme est un humanisme, Nagel, Paris 1948, p. 30 .

جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ج 2 ، 566.

شائعاً))(1).

ويبدو أن استعمال لفظ وجودية باستمرار قد كاد يفقده معناه الأصيل، وقد نبه سارتر إلى مثل هذا الانزلاق فقال: ((ان أكثر الأشخاص الذين يستعملون كلمة وجودية يجدون صعوبة جمة اذا طلب منهم أن يشرحوها، اذ الواقع أن الوجودية أصبحت اليوم موضة العصر وأصبحنا نسمع أن هذا الموسيقي وجودي النزعة وأن هذا الرسام وجودي أيضاً. والواقع أن مفهوم كلمة وجودية اتسع اتساعاً عظيماً أصبحت الكلمة لا تعني معه شيئاً على الاطلاق، ويبدو أن الناس يشعرون بأنه بتأثير النظريات والحركات المتطرفة التي ظهرت حديثاً كالسرياليزم وما شابهها أصبح الناس وهم شديدو الميل الى التجديد الثائر على التقاليد، يقبلون فلسفة من هذا النوع. ولكن الفلسفة الوجودية لا تفيدهم بشيء ولا تعطيهم ما يطمحون الى امتلاكه من هذا القبيل، وفي الحقيقة فان النظرية الوجودية هي أقل النظريات ميلاً الا بالفضيحة وتقربا الى الشر، وهي أكثر النظريات جدة وصرامة وهي لا تهتم الا بالفلاسفة وأهل الاختصاص))(2).

وإنني أعترض على موقف سارتر هذا من ثلاثة أوجه:

1- ما المانع أن يكون الرسامون وأهل الموسيقى من الوجوديين والحال أنهم أهل التعبير

---

(1) رمضان لاوند، وجودية ووجوديون، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 8. وقد صدر هذا الكتاب في طبعته الجديدة تحت عنوان محنة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م، ولم يذكر الناشر اسم الكاتب لأسباب سأذكرها في نهاية هذا الفصل.

(2) سارتر، الوجودية مذهب انساني، ص 68.

الوجدانيين وأنهم سلكوا سبيلا غير سبيل الميدان الذي حاربته الوجودية ؟

2ـ ان الوجودية من أكثر التيارات انتشارا بالمجتمعات اعلى هذه مقالة سارتر[1].

3ـ ان القول بأن الوجودية لا تهم الا الفلاسفة وأهل الاختصاص فيه اجحاف كبير

اذ أنها بهذا المعنى لا تخلو من أمور ثلاثة:

أـ اما أنها لم تستطع النزول الى مستوى الجمهور ، وهذا أمر له نداره .

بـ واما أنها بقيت جافة في اصطلاحها وتصورها فتحولت بذلك الى تكرار واطي

يتكرره الفلاسفة وأهل الاختصاص وهذ شأن آخر .

جـ ان التعبير المسرحي عند سارتر خاصة ـ كان القصد منه غير ايصال التصور الوجودي

للعامة .

ولن يتيسر لنا فهم الوجودية مدناة في مقولة أسبقية المادة على الجوهر قبل

تحديد مفهومي الماهية والوجود .

1ـ أحمد عبد العزيز أبو عامر ، نشوء على الوجودية مجلة الدعوة ، العدد 660 الاثنين 12 شعبان 1338 .

الماهية والوجود

لقد استعمل هذان التعبيران في الفلسفة اليونانية من ارسطو وأفلاطون ثم من بعد في الأفلوطينية المحدثة ومن المتكلمين المسلمين .

الماهية ((لفظ منسوب الى (ما) والأصل المائية ، قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما) والأظهر انه نسبة الى (ما هو) جعلت الكلمتان كلمة واحدة ((تعريفات الجرجاني)) ، والماهية عند ارسطو تعني مطلب (ما هو) كسؤالك : ما الخلاء ؟ فمعناه بحسب الاسم : ما يراد بالخلاء ؟ أو كسؤالك ما الانسان ؟ فمعناه بحسب الذات ما هي حقيقة الانسان ؟ ومطلب (ما هو) مقابل لمطلب (هل هو) يراد به الماهية والثاني يراد به الوجود (ابن سينا ، النجاة ص 105) فالماهية اذن هي ما به يجاب عن السؤال بما هو أو هو ما به الشيء هو هو ، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خاصة ولا عامة . والماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل من الانسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي . والأمر المتعقل من حيث هو مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية ، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرا . وقيل ان الماهية أعم من الحقيقة لأن الحقيقة تستعمل في الموجودات والمعدومات (كليات أبي البقاء) وقيل ان ماهية الشيء هي تمام ما يحمل عليه مواطأة من غير أن يكون تابعا لمحمول آخر . والأمر المحمول

. . . .

على الشيء بلا واسطة و ماديته ، كالحيوان الناطق للانسان . والماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف ، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية باعتبار الوجود الخارجي (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي)[1] .

ان الماهية هي الصفات المشتركة بين أفراد كائن ما ، فالحيوانية ماهية الحيوان ، والانسانية ماهية الانسان ، اذ أن كلتا الصفتين لا تعني كائنا بذاته ، وانما تعني كل الذين يجمعهم صفة الحيوانية أو صفة الانسانية . ولو أنني تحدثت عن صفات عرضية كالطول والقصر والحجم والخ ... لقلت تصريحي في الحديث عن الماهية الفردية .

ان الماهية قد تكون وجودا بالقوة اذ أنها تمل أن تتحول الى وجود بالفعل لا تتجاوز الامكان ، بمعنى أنها تأخذ حقيقتها حين تتخذ صفة الوجود . ويضرب بول فولكييه (Paul FOULQUIE) في كتابه (L'existentialisme) مثالا عن ذلك فيقول ما معناه : ان شكل الميرياغون (Le Myriagone) لم يوجد أبدا الا أن علماء الهندسة يعرفون خصائصه ووظائفه الهندسية . كما أن علماء الكيمياء يعرفون خصائص الكثير من المركبات الكيميائية وفعاليتها ووظائفها ومع ذلك فان هذه المركبات لم توجد أبدا وجودا

---

1 - صليبا ، المرجع المذكور ، ج 2 ، ص 314 - 315 .

قـعـليـا واسم تـعرف مـرآ المجـهر قـبل . أمـا عن الفـرق بين المـاهيـة والوجـود فان ((وطريقتـنا في الكلام تدل عليه ، فاذا قلت : أنـا انسـان فان (أنا) تـعني الوجـود و (انسان) تـعني المـاهية ، ففي مـاهيـة الله أن يكـون موجودا فالله موجـود بالضرورة لأنـه عـز وجـل هو الذي لا ينفصل وجـوده عن ماهيته ، واعتـبرا أن هناك الـها يمكـن يـوجـد هو شـيء متنـاقض ومستحـيل . والحقيقـة أن الفصل بين الماهية والوجود شـيء متـصل بنـظرية المعرفة أو بالبـحث النـظري العـلمي أو بالمفهوم الأخلاقي)) (1)

لـقد اتجـهت الفلسـفات منذ عصـرها اليـوناني الى بداية القرن التاسـع عشـر الى القـول بأسبقـية المـاهية على الوجـود وحصـل بينـها خلاف في طبيـعة الماهيات ، وأمكـن حصر ثلاثـة تيـارات في هذا الشـأن هـي :

1ـ اللاهـوتي .
2ـ العقلـي .
3ـ الظاهرتـي .

الماهيـة في الفلسفـة اللاهـوتيـة :

ان الوجـود في نـظر أفلاطـون انتصار للمـاهيـة اذ أن الانتقـال من حيز الامكـان حـيز الفعـل انـهيار ان لـم يكـن انحطـاطـا للمـاهيـة ، فانت حين تحقق لمـشروع

1ـ لاوند ، وجـودية ووجـوديون ، ص 16 .

حين كبناء منزل تابعه بصفات من الرمال بمكانه وحين يقيظ له النجاح في مصروعاته هذا فإنه يفقد بعد انجازه الأخير من مثاله وصفاته وعندما أسماء الوجود . ان عالم الموجودات هو هذا العالم الذي نحيط به بحواسنا أما عالم الماهيات فهو عالم المثل ، والعالم الحسي عند أفلاطون يمثل وجودا جزئيا فهو موجود بانعكاس مثله الأعلى عليه ، وهو متحول دائما ومصيره وجود الى العدم ، والكائن الموجود لانعكاس عليه من مثاله غير جزئي ((فهو اذن غير قابل للكمال))[1].

أما فيلسوف آخر تبنى التصور الافلوطيني للبحث للماهيات هو القديس أغسطين (Saint AUGUSTIN) اذ يعتقد أن الماهيات موجودة في الذات الالهية ويضرب على مثلا بالنجار الذي يرسم أشكال الخشب في ذهنه ويتخيلها قبل أن يحولها الى مصنوعات . وقد ثبت الصفات الالهية في نظر أغسطين ب من جمال وخير في المخلوقات البشرية . ان الذات الالهية في نظر أغسطين هي النبع الذي تتفجر منه كل معرفة انسانية ، وأكثر من ذلك فانها هي النور الأسمى ، ومن هذا النور استنبط الانسان قواعد الأخلاق التي تمثل الثبوت الالهي ووحدانيته . ويعتقد القديس أغسطين أن الكنيسة هي الجهاز الذي

---

(1) لاوند ، المرجع السابق ، ص 21 .

يجب أن يتولد تعاليم المؤمنين وتدريبهم لأنها أقرب ما تكون الى هذا الصوت الرباني . وهذا التوجه من التحليل يخالف ما جاءت به المسيحية قبل أن تحرف ثم ما جاء به الاسلام فيما بعد . ومن تهافته أنه يحاول اقامة وسائط بين العبد والرب بدعوى الرسو في الاستماع الى صوت الحق سبحانه وتعالى ، وقد جاء في الحديث(1) أن أعرابيا سأل نبي الرسالة عليه الصلاة والسلام : يامحمد اربك قريب فنناجيه أم بعيد فنناديه ؟ فنزلت الآية ((واذا سألك عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة الداعي اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون))(2)

وجه الفرق بين المادتين الأفلاطونية والأغسطينية أن المخلوقات تصور الفيلسوف اليوناني ظلال وأوهام أما في نظر القديس فهي مخلوقات حقيقية .

أردنا الحديث عن المادية في الاسلام لقلت بأسبقيتها على الوجود ، ذلك لأن علم الله أزلي ولقول الرسول الأكرم ـ صلى الله عليه وسلم ـ(3) أنا نبي وآدم الماء والطين وكنت نبيا ولا آدم ولا طين .

---

(1) حديث صحيح .

(2) سورة البقرة الآية 186 .

(3) ذكر هذا الحديث الشيخ محمد العروسي القسنطيني في مدائحه النبوية وذكره الدكتور عبد الرزاق نوفل في (التصوف والطريق اليه) وهو متداول عند الشيعة .

الماهية العقلية :

لقد سخر أرسطو من نظرية معلمه أفلاطون وقال بأننا أوتينا القوة على اكتساب وادراك الماهية بفضل عقولنا الخاصة ، وقد اعتقد بأن الماهية موجودة في العقل بالاضافة الى الذات الالهية وأن المعرفة ليست ادراك الموجودات بل هي ادراك للنماذج العامة لهذه الموجودات ثم استخراج القوانين التي تحكمها وهذه هي مهمة العلماء . وقد كرر توما الأكويني التصور الأرسطي للماهية بل ذهب الى حد تبنيه فقال بأننا ندرك الأفكار التي تتمثل فيها ماهية الأشياء مستعينين بالجزئيات الموجودة ، واعتقد بأن لهذه الأفكار وجودا قبليا في ذات الاله .

الماهية الظاهراتية :

قابل الظاهراتيون العالم المادي الخارجي بالعالم النفسي الباطني ، فبعد أن قال ارسطو بوجود المادة والصورة جاء ديكارت (RENE Descartes)[1] فقال بالاثنينية ، وقال هيوم (D:Hume)[2] بأن كل الموجودات صور وتمثلات منعكسة على النفس ، وحاول كانط (E.Kant)[3] التوفيق فقال: ان العالم الخارجي

رونيه ديكارت 1596 ـ 1650 يمثل النزعة العقلية في الفلسفة الحديثة ، قال: ((أنا أفكر اذن أنا موجود))

هيوم (دافيد) 1711 ـ 1776 أحد أقطاب الفلسفة الانجليزية الحديثة .

ايمانويل كانت 1724 ـ 1804، مؤسس الفلسفة النقدية .

موجود حقيقة ومن ذلك يتعذر علينا ادراكه فنكتفي بما يعكسه لنا من ظواهر .

أن هيجل (F.Hegel)[1] (سيحطم الموقف الكانطي بارساء حقيقة واحدة هي الفكرة ، وأخيرا جاء الألماني ادموند هوسّل (E.Husserl)[2] فوضع الفلسفة الظاهراتية التي تستخدم الصفات الخارجية لادراك ماوراءها ، فهي بحث نفساني منطقي لمحاولة فهم (الأنا) المحضة مستقلة عن الادراك والذاكرة وما اليهما .

د الكلمة هوسّرل اسم الماهيات على الحقائق التي يصل اليها . ان السؤال يمكن أن يطرح علي هو : ما هو الفرق بين الماهيات الأفلاطونية وماهيات هوسّرل ؟ جوابه أن الماهيات الهوسّرلية غير منفصلة عن هذا العالم فهي معاليات واقعية مثلا كما آمن بذلك أفلاطون ، وبهذا المعنى تكون قابلة لأن تكون موضوعا للوعي الانساني .

جورج غيلهالم فريدريك هيجل 1770 ـ 1831، فيلسوف ألماني اشتهر بالمثالية المتعالية .

ايدموند هوسّرل 1859 ـ 1938 ، فيلسوف الظاهراتية .

الوجود

ان توقفي عند لفظة وجود توقف عابر ذلك أنها ستكون احدى مدار الحديث في فصلي الوجوديين المؤمنة والملحدة .

يعد السيد حسين نصر أن تعريف الوجود من أبسط الأمور وأعسرها في نفس الوقت وأننا نشاطره هذا الرأي ، فبالنسبة للعقل يبدو الوجود أمرا واضحا كالشمس في رابعة النهار ، أما حين يتعلق الأمر بتحليل الفلسفات الحديثة والمعاصرة فالمسألة تتعقد كما حصل مع الوجوديين مثلا . وقد عرف صدر الدين الشيرازي في كتاب الأسفار) الوجود بأنه ((ما به يمكن أن يخبر عنه)) وأنه ((ما يؤثر في الكل)) وقال : ((امكان الخبر عن الشيء وجوده))[1] ، كما عرف ليبنيتز (G.Leibnitz) الوجود مستمدا الى ملته بالواقع والحقيقة غير المشروطة .

وجاء في (المعجم الفلسفي) لصليبا بأن الوجود مقابل للعدم وأنه بديهي لا يحتاج الى تعريف الا من حيث هو مدلول للفظ دون آخر فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لاتصوره في نفسه . ويمكن تمييز الوجود عن غيره بما يلي :

---

(1) صدر الدين الشيرازي ، كتاب الأسفار ، نقلا عن سيد حسين نصر ، دراسات اسلامية ، الدار المتحدة للنشر بيروت 1975 ، ط 1 ، ص 121 .

وجود الانسان فهو نفس كونه حيوانا ناطقا أو وجود السرير فهو نفس كونه مؤلفا تأليفا خاصا لغاية معينة . وقد قال ابن رشد لذلك قال : ان ابن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائدا على ذاته وذلك أنه يرى أن الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه ، والواحد عنده والموجود يدلان على عرض في الشيء وانما غلط الرجل في أمرين: أحدهما اعتقاده أن الواحد الذي هو مبدأ مبدأ الكمية هو الواحد المرادف لاسم الموجود والثاني أنه التبس عليه اسم الموجود الذي يدل على الصادق فان الذي يدل على الصادق هو عرض والذي يدل على الجنس يدل على كل واحد من المقولات العشر . هذا عن الوجود أما علم الوجود الأنطولوجيا فهو قسم من الفلسفة يبحث في الوجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره أو هو علم موجود من حيث هو موجود ، وموضوع هذا العلم قد يقتصر على الوجود المشخص كما في وجودية هيدجر أو يوسع حتى يشتمل على الطبيعة والكون الواقعي أو الموجود المشخص وماهيته . ان أهم مسائل هذا العلم هي تحديد العلاقة بين الماهية والوجود ، وعلم الموجود يبحث أيضا عن الأشياء في ذاتها من جهة ماهي جواهر بالمعنى الديكارتي لا عن ظواهرها ومحمولاتها وهو بهذا المعنى مقابل لعلم الظواهر وان كان في وسع الفيلسوف أن يتكلم على أنطولوجيا الظواهر على النحو الذي فعله سارتر في كتاب (الوجود والعدم) والمذهب الأنطولوجي مذهب من يرى أن الفكر تابع للوجود(1).

---

(1) صليبا، المعجم الفلسفي، ج/2، ص 560 ـ 561 .

1ـ ان الوجود هو حصول الشيء في نفسه مع كونه ليس معلوما لأحد ، فوجوده اذن بذاته مستقل عن كونه معلوما .

2ـ ان الوجود هو حصول الشيء في التجربة اما حصولا فعليا فيكون موضوع ادراك حسي أو وجداني ، واما حصولا تصوريا فيكون موضوع استدلال عقلي .

3ـ ان الوجود هو الحقيقة الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها فهو ـ بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة .

4ـ قد يراد بالوجود الوجود الحقيقي الواقعي اشتقاقا من وجد أو كان(être) وقد يراد به معنى أعم فيدلك على وجود الشيء في ذاته أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء ، ووجود الشيء للشيء على معنيين :

أـ وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولا عليه ومستقلا عنه كوجود الأعراض .

ب ـ وجود الشيء لغيره بأن يكون رابطا بين الموضوع والمحمود وغير مستقل بالمفهوم عنه .

5ـ ان الوجود ينقسم الى وجود خارجي ووجود ذهني ، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي ، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي .

6ـ ان الوجود عند الفلاسفة المدرسيين مقابل للماهية لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء والوجود هو التحقق الفعلي له ، وكون الشيء حاصلا في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة . وقد وجد من الفلاسفة من يقول ان وجود الشيء زائد على ماهيته كابن سينا الذي يرى أن الوجود عرض في الأشياء ذوات الماهيات المختلفة محمول عليها ، خارج عن تقويم ماهيتها . ومنهم من يقول ان وجود كل شيء عين ماهيته

. . . .

الوجـــــوديـــــون

يعتقـــد دايمانـــويل مـــونيي (E.Mounier)[1] أن أصـــدق كلمة تعبر عن نفسها هي كلمـــة وجـــودية ، فقد ثار هذا التيـــار على الفلسفيـــات التي سبقتها متهمـــا اياهـــا باهمـــال الوجـــود الانســـانـــي والاعتنـــاء بالمبـــاحث الفكـــرية والتـــأمـــل في الكون فقط ، وهذا المـــوقف فيـــه كمـــا يبدو لي مـــن الصـــواب الشـــيء الكـــثير .

انـــا اذا رجـــعنا بذاكرة الفلسفـــة الى الوراء وجـــدنا أن فجـــرها اليـــوناني قد تحـــدث في مـــشكلات الحـــكم والمـــثل والأخـــلاق وأغفـــل المـــعاناة الانســـانيـــة ، اذ أنـــه باستثناء معاناة سقـــراط الحقيقيـــة ومـــعاناة سيزيـــف الأســـطورية (2) فانـــه لا يمـــكنني الحديث عن معاناة في الفلسفـــة اليـــونانية ، ثم جاءت الفلسفـــة الاسلامية فسقطت في مباحث جافـــة حـــول الكـــرســـي والعـــرش وعـــاموس والجـــزئيـــات الالهـــية ، فجـــاءت بذلك مرجـــدة الســـفير وتبادلت مختلف الفـــرق الاتـــهامـــات واضطهـــدت بعضهـــا البعـــض في حين قيظ لـــها تمـــسك بصـــولجـــان الحـــكم ، كمـــا خاضت هذه الفـــرق في الجـــدل السيـــاســـي القـــيم حول أفضـــلية الصـــحابة وحديث الفتنـــة الكبرى التي أنجبت التشـــيع وفلسفتـــه . ويمكـــنني الحـــديث عن مثالية اسلامية في كتب ... الكـــندي والفـــارابـــي في مـــدينـــته الفاضـــلة

---

(1) ايمانويل مونيي : 1905 ـ 1950 ، فيلسوف الشخصانية .

(2) البير كامو ، اسطورة سيزيف ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1979 ، وقد تام بترجمة الكتاب الى العربية أنيس زكي حسن فجاءت مضطربة في بعض الأحيان .

وأمـا حين انتقل تاج الفلسفة الى أوروبا فقد وجد الارا رسميا للعمل هو الكنيسة التي اضطهدت كل مفكر حر وأسس محاكم التفتيش المعروفة . ويأتي ظهور الفلسفة الوجودية كتيار بارز في هذا القرن نتيجة شعور الانسانية بالمصير المشترك منذ نهاية الحرب الكونية الثانية .

لقد علم أفراد الانسانية يقينا ان خطر قنابل الدمار لا يهدد أمة أو شعبا بل شعوب المعمورة قاطبة . ان نسق التطور الحضاري جعل انسان هذا القرن يصل الحياة …ـا الى الانتحار[1] فقد تحولت البساطة الى تعقيد والراحة الى عذاب وهوان العمل سجن بدون قضبان ومن هنا جاءت عبثية الأخلاق في الوجودية الملحدة كما سنرى ذلك في موطن آخر .

…د فلسف هنري برجسون (H.Bergson)[2] الوجود الانساني في كتابه (ينبوعا الأخلاق والدين)(Les deux sourses de la morale et de la religion) …و يعتقد أن الأمة جماعة مفروضة بحكم الطبيعة وغريزة الاجتماع[3] وأن الانسانية جماعة مفتوحة تدعو لتحقيق مثل أعلى وأخلاقها هي أفضل الأخلاق ، وهذا موقف …ه من النبل الشيء الكثير[4]. لقد ساد الشعور بالمصير المشترك الانسانية في هذا القرن ، وما تأسيس عصبة الأمم ثم جمعية الأمم من بعد الا موقفا واعيا من المخاطر تهدد شعوب العالم ، وما مظاهرات روما وباريس ولندن وبون وأثينا[5] ضد

---

(1) يعتقد البير كامو أن أمام الانسان سبيلين فقط ، الانتحار أو الثورة . وهذا موقف متشائم لا يمت الى الحقل بصلة اذ أن أمام الانسان حق وباطل وله الخيار بينهما .

(2) هنري برجسون 1859 ـ 1941 ، فيلسوف فرنسي جعل من الحدس الوسيلة الوحيدة لمعرفة الديمومة والحياة .

(3) سبقه الى هذا ابن خلدون في قوله : الانسان مدني بالطبع .

(4) يتطابق هذا مع توجه الدين الاسلامي الحنيف .

(5) أقصد بهذه الفترة مارس 1983 .

تساؤل النووي ، الا تعبيرات صادقة عن الشعور الانساني بالمصير المشترك ، وقد اتاح هذا الشعور للفلسفة الوجودية أن تحتل مركز الصدارة من بين كل التيارات الفلسفية الأخرى فهي -على حد تعبير بدوي- أصدق تعبير […] عن حالة القلق العام الذي أصبح شعورا سائدا تعاني منه الانسانية بعد الحربين الكونيتين ، فلقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في اشعار الانسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها ووضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها أي الفناء الشامل الذي ينتظر الشعوب بأسرها مما ولد احساسا بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها والشعور بالمسؤولية الكلية وبالتالي بالقلق الناشئ عنها يزداد اتساعا حتى يوشك أن يشمل كل فرد . وعما قريب سيكون من نتائج استخدام القنابل الهيدروجينية لونا اليما من ألوان الدمار أن تواجه الانسانية كلها ككتلة واحدة مشكلة مصيرها المشترك دون أن يستثنى أي فرد من القلق .

فالقلق والمسؤولية وموقف الانسان في العالم والحرية والفعل الخالق هي المعاني الكبرى للفلسفة الوجودية ولهذا فان تطور الانسانية يسير في اتجاه الوجودية حتى لنستطيع القول انها ستظل لأجيال وأجيال - والكلام لبدوي - متداولة اصدق تعبير عن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها على مر الزمن اللانهائي(1).

1/ عبد الرحمان بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية دار الثقافة بيروت ، 1973 ، ط/ 2 ، ص/ 14 – 15 .

الذي وان كنت أشاطر الدكتور بدوي رأيه في كون الوجودية قد حللت بعض المعاني الكبرى للانسان الا أنني أعتقد جازما أن أقومها بقي ضيقا بالمقارنة مع التصوير الاسلامي للمشاعر الانسانية كما اعتقد أن العودة ستكون في اتجاه ديني لا وجودي كما يعتقد الأستاذ وربما كان هذا القرن بداية العودة الى العصر الديني .

لقد رأى الوجوديون أن مشكلة الانسان يجب أن تكون موضوع الفلسفة ، وبهذا الصدد يمكننا الاشارة الى عدد من الاشراقات الوجودية التي لمع بريقها من حين لآخر ليعود فيحتجب وراء المجادلات العقيمة ، وأول الوجوديين هو سقراط الذي أحال المعاني الفلسفية الى تجربة حسية حين عاش مأساة محاكمته والذي قال : اعرف نفسك بنفسك، ومن بعده الأنبياء الذين عرفوا الله من غير طريق العقل فعايشوا الوجود في أشد تعقيداته وتوتراته ، كما أن الفيلسوف باسكال بهذا المعنى يكون وجوديا لأنه رفض الاهتمام بالمسائل بالعلوم والمباحث الفكرية في مقابل اهمال الانسان في حياته وموته ، وكذا الشأن بالنسبة للقديس أوغسطين ، وفي التاريخ الاسلامي يمكنني اعتبار الحلاج والسهروردي المقتول علمين من أعلام التاريخ الوجودي .

ان عدد الفلسفات الوجودية يساوي عدد الوجوديين أنفسهم، ولهذا فقد رفض الوجوديون الدخول تحت تصنيف مذهبي ، يقول كيركجارد ـ أبوهم الحقيقي ـ مخاطبا هيجل صاحب المشروع الفلسفي الضخم ما معناه : أنا لست حلقة طبيعية في منظومتك الفلسفية المنطقية ، فاكتب ما شئت فسوف يعجزك الفكر .

ثم يذهب موني الى أبعد من هذا الذي ذكرته حين رسم لنا شجرة الوجوديين . (1)

---

(1) E.Mounier, Introduction aux existentialismes, Gallimard, Paris 1962, p.1

بيغي
(Peguy)

بلوندال
(Blondel)

لاندسبارغ
(Landsberg)

شيلر
(Sceler)

برجسون
(Bergson)

بارت
(Barth)

لابارتونيار
(La bertonnière)

بابر
(Buber)

(1)

سارتر
(Sartre)

برديائيف
(Berdiaeff)

هيدجر
(Heidegger)

سولوفيان
(Soloviev)

نيتشه
(Nietzsche)

مارسيل
(Marcel)

الظاهراتية
(Phénoménologie)

كيركيجارد
(Kierkegaard)

مان دي بيران
(Maine de Biran)

باسكال
(Pascal)

سقراط
(socrate)

الرواقيون
(Stoiciens)

القدّيس أغسطين
(S.Augustin)

سان بيرنار
(S/Bernard)

---

(1) E.Mounier, Introduction aux existentialismes, Gallimard Paris 1962, p.12.

ان ستتسبين فروع هذه الشجرة قد يتساءل عن موقع الشخصانية ضمن الفكر الوجودي ، والجواب ذلك أن التداخل حاصل بين الفلسفتين ، فالشخصانية تأبى تماما الذاتية (subjectivisme) التي تعتمد مقولة الشخصية لادراك هذا العالم ، والمعلوم أن الشخصانية ((مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول بأن للشخص الانساني قيمة مطلقة ، وهو مذهب الفيلسوف مونيي شرحه في كتابه Manifeste au service du personnalisme) وفي المقالات التي نشرها في مجلة (Esprit) سنة 1946))[1].

كما أن الناظر في هذه الشجرة يلاحظ وجود الشق الملحد في الشمال والشق المؤمن في اليمين ومرجع هذا تقسيم الوجوديين الى مدرستين أتناولهما فيما يأتي من الحديث :

---

(1) صليبا ، المعجم ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 690.

تقسيم الوجودية

ان التفرقة بين مدرستين من الوجوديين قامت على أساس الايمان بالله أو عدمه ، يقول سارتر : ((وتعريف الفلسفة الوجودية تعريف بسيط للغاية ، ولكن مايعقد الأمور هو وجود مدرستين وجوديتين تختلف الواحدة) منهما عن الأخرى وبالتالي وجود نوعين من الوجوديين فهم الوجوديون المسيحيون وفيهم الفيلسوف الألماني المعاصر كارل يسبرز والفيلسوف الفرنسي غابريال مارسيل والاثنان كاثوليكيان ، والفئة الثانية هي فئة الوجوديين الملحدين وبينهم يجب أن يوضع هيدجر والوجوديون الفرنسيون[1] وأنا أيضا ، وهاتان الفئتان تلتقيان على صعيد واحد وتتفقان على أن الوجود يسبق الجوهر أو بعبارة أخرى على أنه يجب أن نبدأ من الذاتية))[2].

وقد قادت هذه التفرقة الى الاختلاف في طابع التحليل ، ففي حين يعتقد كيركغارد ويسبرز مثلا أن ((التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي الى حقيقة شاملة وأن كل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل الى التعبير عنها للغير ولا هي قابلة للتعميم الشامل ، وهي اتصال شخصي تماما بمنابع الوجود ووعي حي بالمحاولة الأبدية ، وبفضل هذه المحاولة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ حقيقة لا سبيل الى العبارة عنها بسؤال وهو عندئذ يدرك دفعة واحدة معنى كونه موجودا ، ذلك المعنى الذي ليس هو اذا أردنا التدقيق شيئا مغايرا لوجوده ذاته ، والمفارقة التي ينطوي

1_ يعني ماراو بونتي (MERLEAUPONTY) 1908_1961 وألبير كامو (A.Camus 1913_1960.

2_ جان بول سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، مرجع سابق ، ص 41 .

عليهما هذا الموقف هي أنه قد لايقف عند القضاء على الفلسفة بل يتعدى ذلك الى القضاء على كل تعبير عن الوجود ، والوجود المتسق مع نفسه كما يرى كيركفارد يقتصر على أن يوجد وأما الباقي كله فانه فضول زائد عن الحاجة ، وما الكلام المستفيض الا علامة على وجود خالب شاعرى أكثر منه واقعيا فالشخص الموجود بالمعنى الاصيل الكلمة صامت حتى بينه وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية نفسها ، انها تنكر نفسها انكارا كليا))[1] ، ويعتقد هيدجر وسارتر أن هذا النوع من الوجودية مرفوض والسبب في ذلك حسب رأيي أن الفيلسوفين انطولوجيان في عمق ، يتطلعان الى اقامة علم الوجود ، وتتضح هذه الضداة خاصة عند هيدجر ومع أن سارتر لم يرفضها فكتابه ((الوجود والعدم) هو انطولوجيا صريحة بالرغم من كون ذاتين الانطولوجيتين تظهران في شكل فينومينولوجيا فان شيئا لن يتغير من طبيعتهما باعتبارهما علما كليا يتناول في آن واحد الوجود الكلي ويصدق بالنسبة لجميع الناس. ويتسنى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة عند هؤلاء وأولئك هو دائما التحليل العيني. أشد صوره اصطباغا بالفردية وذلك بغية الكشف اما عن طريق هذا التحليل عن حقيقة غير قابلة للوصف حقيقة شخصية الى أقصى حد ـ أو عن مفهوم كلي شامل للانسان والعالم الذى يجرى في رحابه مصير الانسان ، وهذه هي وجهة نظر غابريال مارسال لكن مع فرق هو أنه لا يوافق على وجهة النظر التي تفسر الأشياء بالا الاشياء بما في داخلها والتي تميز وجودية هيدجر وسارتر ، ومن هذا الوجه قد يكون

---

1 ـ ريجيس جوليفيه المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة 1966 ، ص 10 ـ 11.

غابريال مارسيل أقرب كثيرا الى كيركغارد من الوجوديين الآخرين جميعا))[1].

1- جوليفيه المرجع السابق ، ص٦١ .

الوجودية المؤمنة

ان تركيزي في دراستي المقارنة بين الصوفية المسلمين والوجوديين الغربيين يقتصر على المؤمنين منهم فقط ذلك لأن الوجود الالهي مركزي عند التيار الوجودي المسيحي فقط بعكس التيار الملحد الذي أعدم الخالق في سبيل المخلوق كما زعم والسبب الثاني أن العبادة من صلاة وابتهال وخشوع هي الشكل الأعلى للاتصال بخالق السموات والأرضين وهو اتصال يأخذ طابع العشق عند الوجوديين المؤمنين وعند الصوفية غير أن أمره لا يرد اطلاقا عند سارتر وهيدجر واتباعهما .

ونجد حصول الاتصال بين المسيحية والوجودية المؤمنة في كثير من الجوانب ، فالعبادة مثلا هي انتقال من تمثل الأفكار الى معايشتها حقيقة ، ثم ان التجسيم في العقيدة المسيحية (1) جعل المؤمنين يطمحون الى أن يحيوا حياة الاله ولحظة ...يته ، كما أن المذهب الأخلاقي عند المسيحيين ليس له معالم تحدده لأنه يطمح الى الكمال فهو منفتح دوما شأنه شأن التصور الأخلاقي الوجودي الذي يتجاهل الحدود . وهذا التصور له نظيره عند برجسون الذي تحدث عن الدين السكوني (statique) والذي يولد الخرافات ويغرق في التهويل ووضع الأساطير ، والدين الحركي (dynamique) الذي هو نزوع حيوي نحو التواصل

---

(1) وهذه نقطة تعارض أساسية بين الشريعة السمحاء والمسيحية المحرفة .

والكمال الأخلاقي .

ان التصور المسيحي - البروتيستانتي خاصة - للمصير الانساني بعد القيامة تصور متشائم ، فقد كان القديس أوغسطين يصف النار وأهوالها ويعتقد أن رحمة الاله لا تتسع لتشمل أبدا مما ولد القلق والكآبة في نفوس المسيحيين ، ومما شجع سورين كيركغارد وسيأخذان مركز الصدارة في فلسفته حول موقف الانسان المفرد في الكون ، كما أن مجال السر في الوجودية انطلق من السر المسيحي الذي انطلق عنه في المعنى فقد اكتفت المسيحية أمام كثير من التساؤلات المطروحة التي قالت بأنها أسرار الهيئة لا يقوى العقل على ادراكها أو فهمها . وسأحاول وأنا أعرض الوجودية المؤمنة أن أشرح ثلاثة من أعلامها : كيركغارد وياسبرز ومارسيل تحت عنوان ... افت .

سورين كيركغارد[1]

هو أبو الوجودية لأنه هو الذي أرسى دعائمها وعلى أنقاضه قام الفلاسفة الوجوديون من مؤمنين وملحدين بتطوير ما عرف بالفلسفة الوجودية .

كانت المسألة الهامة في نظر هذا الفيلسوف - كما عبر عن ذلك في يومية خاتم أفريل 1835 - هي أن يجد الحقيقة ، ولكن الحقيقة بالنسبة اليه هو ، أن يجد الفكرة التي من أجلها يحيى ويموت . وهذه الحقيقة هي من غير شك حياته نفسها

---

(1) سورين كيركغارد 1813 - 1855 ، فيلسوف دانماركي ، اعتبر أب الوجودية ، كتب :

1_ Le concept de l'angoisse(1813_ I855)
2_ Etapes sur le chemim de la vie(I844)
3_Post scriptum (I846)

ولهذا عزم على تحويلها الى نضال بين الذات والمطلق ، بين الله والعالم ، بين الواقع والمثال ، بين الزمان والسرمدية .. وقد انطبعت حياة كيركجارد بالتشاؤم وكانت ذاته مهمومة باستمرار لشعورها بالخطيئة ولتيقنها من تناقض الوجود الى وضع بين المتناهي واللامتناهي وقد تشابع الوجود الكيركجاردي من الحضرة الالهية مما طبعه بالطبع المتوتر ، وبسبب هذا التوتر كانت النتائج التي ينتهي اليها الانفصال خليقة وحدها بالايمان ، وهي وحدها التي يقتنع بها الناس وهذا هو مقياس الحسن اذ أن قيمة الأشياء تقاس بمدى المرارة من أجلها ، وليس من حقي أن أخوض في فلسفة كيركجارد دون الاشارة الى حادثتين مركزيتين في حياته هما أولا علاقته بالحسناء ريجينا أولسن وهي علاقة حكم عليهما بالاعدام في مهدها ، وثانيا اللعنة التي حلقت بآل كيركجارد بسبب جهل والده .

((اتخذ من تجربته الشخصية مع خطيبته ريجينا أولسن وفسخه الخطابة بعد ذلك أساسا لفلسفته الفردية الانعزالية التشاؤمية))[1]. ويعتقد بدون أن الحب لما ... خطيبة وأنا العاطفة لما تحولت الى عقد شرعي جعلا الفتى الواهان يفتش نفسه فيحاسبها ، هل كان جادا حين أقدم على ما أقدم عليه متسائلا أين هو من رسالته التي تقضي عليه بالوحدة كي يسير مع الله وحده ؟ وأي شريعة تسمح له أن يشرك غيره في تحمل شقائه ؟ انه انسان لعنه الله هو وأسرته

1- يحيى هويدي ، مقدمة في الفلسفة العامة ، دار النهضة العربية القاهرة ، 1972 ، الطبعة السابعة ، ص156 .

فليس من حقه أن يشرك انسانا بريئا في مصيره أو أصله . لقد أحس كيركجارد بمسؤولية هائلة فأخذ يشرح مأساته الباطنية ويحاول لعله يجد حلا لهذه المسألة ، ولكنه سرعان ما أدرك صعوبة ذلك فأرسل الى خطيبته في يوم من شهر أغسطس 1841 خاتم الخطوبة قائلا : في الشرق يعتبر ارسال الخاتم قرارا باعدام المرسل اليه أما بالنسبة لي فان ارسال الخاتم هو قرار باعدامي ((لكن هذا كله لايمس جوهر الأمر في شيء بل يبقى قائما دائما هذا السؤال : مذنب ... أو ... غير مذنب))(1).

أما حادثة اللعنة فمفادها أن والده الذي كان راعيا في سهول سيدني ملّ حياة الراعي القاسية فصعد ذات يوم الى قمة جبل وكال سيلا من اللعنات الى الخالق . ومضت سنون فندم على ما فرط منه وأصبح يؤول نعم الله عليه بأنها ابتلاء له على شناعة فعله ، ويؤول نقمه بأنها بداية وعيد شديد ، وللتخلص من هذا العذاب نذر ابنه سورين لخدمة المسيحية ، وتوارث آل كيركجارد تركة اللعنة وكان أكثرهم شعورا بفداحتها سورين الذي فجرها فانجبت لنا ابتهالا وصلاة وشعورا دائما بالخطيئة . لقد كانت حياة كيركجارد مفعمة بالصراع مع نفسه ومع قرائه ومع الكنيسة التي جاهد تزمتها الديني ودعاها الى الحياة الروحية الخالصة . وقد لخص أبو الوجودية حياته بأنها ((عناء لأنه كان

1- بدوي دراسات في الفلسفة الوجودية ص 40 - 41 .

عبقرية في شعرية ولأنه كان رمزا للانفصال الذي لا يحتمله [illegible] سره ... ومع هذا انتصرت فرديته وصفا قلبه ولم يخضع ولم يساوم ، لقد صار في نظر المؤمن بسحلة قاتلة ومات في نظر الشاعر من شوقه الملتهب الى الأبدية))[1].

ويستخلص من فلسفته أنها اشادة بالفردية وتحليل للقلق والخوف والقشعريرة وبقيمة المعاني الانسانية وأنها تمجيد للوجدان والانفعال وجعل التجارب الحية موضوعا للتفلسف قصد علاج المشاكل من أعماقها لا من مظاهرها .

كارل يسبرز[2]:

يعتقد بول ريكور (P.Ricoeur)[3] أن منحنى كارل يسبرز وغابريال مارسيل قد تأثر [illegible] بالسيرة التي تحديا بحياتهما . وهذا الموقف يعطي صورة شبيهة واضحة عن حياة الفيلسوف الذي نحن بصدده .

لقد قسم يسبرز الوجود الى ثلاثة أقسام رئيسية :

1ـ العالم الذي هو موضوع العلم .

2ـ الأنا في ذاتيتها الخاصة والتي تنطبق عليها كلمة وجود .

3ـ الوجود الأعلى الذي هو وراء الأنا والعالم والمعروف باسم الله .

والوجود في نظره لا يعني غير الحرية ومن هنا مسؤولية كل فرد عن اختياره ، هذا الاختيار الذي

1ـ بدوي المرجع السابق ، ص 33 .

2ـ كارل يسبرز ، فيلسوف وطبيب نفساني ألماني ، 1883 ـ 1969 . كتب :

1_La culpabilité allemande (I946)
2-Philosophie (I932)
3- Vernuft und existenz (I935)
4-Existenz und philosophie (I938)
5-Philosophie und welt (I958)

3-P.Ricoeur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, éditions du temps présent, Paris, I947.

...ـسه ...ـظـورا للوجـــود))[1]، وهذا الموقف المسيحي ... وعمره أراه ابيديا من فياسوف ...ـسروق في أحضان المسيحية وافتخر بانتمائه اليها وقال بأنه سيحتمي على كل من ...ـاول تجريده منها ولهذا السبب كرس الفيلسوف أبحاثه لأعمال الروح مبتعدا عن أجواء ...ـسياسية والاجتماع .

...ـد يسبرز في سبعة معان رئيسية هي : الوجود الماهوي ، الاتصال بين الانسان ...ـسان ، التاريخية ، الحرية ، العلو لضمنه العلو وأخيرا الاخفاق .

...ـيز الفيلسوف بين الآنية (Da-sein) وبين الوجود الماهوي (Existenz ...ـة هي الانسان من حيث هو منتما أي على علاقة بالعالم ، ولا يعني الانسان انسانا الا حين ...ـل بالموضوعات والعلو والأفكار . أما الوجود الماهوي فهو مصدر الامكانيات ... يفلت من يتحدى كلما حاولت الاحاطة به لأنه في تأرجح مستمر بين الذاتية ...موضوعية . وتتميز أجزاء الوجود الماهوي بالحرية وفيه معنيان فقط ...ا : العلو والسقوط . وقد أشار يسبرز الى مواقف سماها نهائية كالولادة والموت ...ـظال وهي مواقف لا سبيل الى الخلاص منها ، وتقتضي الحرية في مقابل هذه المواقف ...نهائية اذ بها وحدها يحقق الانسان امكانيات وجوده الماهوي ، وينشأ جدل ...ـستمر بينها وبين المواقف النهائية هو الذي يعطي معنى للوجود الانساني[2]

1-KARL Jaspers, introduction à la philosophie, Plon, Paris, 1951, P.56.

عملية التحرر من المواقف النهائية هي عملية ايضاح الوجود : Existenzerhellung

يعود الذي يلازمه قلقا لا حدود له . ويحدد ياسبرز الشعار التالي لكل وجودية لا تتبدد في اتباع نفسها بنفسها[1] وهو في نظره الرمز الأعلى للمسؤولية في الفلسفة الوجودية . ويعتقد ياسبرز أن الاتصال المباشر بالوجود الأعلى لا يجب أن يصبح موضوعا للمعرفة أي للتحليل العقلي والا أصبح في عداد المفقودات ، وهذه الوضعية تجعل الانسان في خوف دائم من أن يضيع هدفه . وللاجابة على السؤال الأكبر : هل أنا موجود ؟ يقول كارل ياسبرز : ان كل ما نبذله من جهد لنحيا هذا الوجود ينتهي بنا الى نتيجة مبهمة وغامضة ((لقد وجب أن أموت ووجب أن أتألم ووجب أن أناضل ، وانني خاضع للصدفة مأخوذ كالضحية في شباك الاثم والشعور بالهزيمة . ان التوق الى الأشياء والوثوق شيء لا فائدة منه ، فنحن نسير في ظلمة الايمان وعندما نحس أننا على ثقة من أنفسنا فقد أصبحنا في وسط المتاهة تماما))[2].

ان الاسرى الذي يجتازه الانسان لبلوغ الفشل هو الذي يحدد مصيره ، فالفشل هو الذي يفتح لنا بوابات ماوراء العالم ، ولذة المعرفة في حين ترتفع عاليا جدا المتقدا بعد حين . ان عزائنا أن الله يهبنا ارادة الوجود ، يقول ياسبرز : ((أنا واثق من أن الله موجود بالارادة التي تجعلني موجودا ، وثقتي هذه لا تسمح لي بأن أجعل الله معادلة من المعادلات أو قانونا من القوانين ولكنها تجعل

1-PAUL Foulquié,L'existentialisme,P.U.F,ParisI968, p. 111

2-Ibid.P.II2

أما الاتصال بالغير فحقيقته أنه ((ينبعث من الشعور بالمضايقات من العلاقات الاجتماعية العادية التي تربط بيننا وبين الآخرين وحينئذ تتولد في نفسي رغبة شديدة في الوحدة والانعزال ولكن هذه الوحدة لا يجب أن تطول الا صارت الوحشة في وجودي وكأنني شجرة خلت عروقها من الماء وفي هذه الحالة أشعر أنني لن أصيب نفسي حقيقة الا بالاتصال الحقيقي بالآخر على شرط أن يشعر هو الآخر بحاجته الي ، فالاتصال الحقيقي للآخر هو اللحظة نفسها التي أحقق فيها معنى وجودي . والاتصال أبى السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره بواسطة العقل الموضوعي وذلك لأنه يتم داخل نطاق المتعالي أو الله))[1].

ولن يتم هذا الاتصال الا بانفتاح الذات على العالم الذي تحقق داخله امكانياتها .

أما التاريخية في الوجودية يبرز فيها التقابل المتواصل بين اللحظات النهائية وبين الحرية أما انها تعني وحدة الزمان والتاريخ وبهذا المعنى لا تعدو أن تكون استمرار الذات بما أنجزته من نشاطات متلاحقة .

تعني الحرية الاختيار الذي يفسر الدوافع لا الحكم كما يعتقد ذلك العقلانيون . وقد يبرز الحرية بصيغة القرار فبامكان كل واحد أن يقول : قررت أن أكون حرا ، وحريتي لا تحتاج الى برهان . وقد واجهه يبرز سؤال حول حدود الحرية بسبب وجود

1- فؤاد كامل عبد العزيز ، فلاسفة وجوديون ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 92 .

القانون أسباب عنه بامكاننا احالة الضرورات القانونية الى حريات، ناهيك أننا نشعر بتساوي المعايير القانونية متى تسوسنا، وهذه هي الحرية عينها.

وقد تحدث يسبرز عن العلو الذي يعني الرغبة في تجاوز أغلال الواقع المعاش وقال بأن اللغة التي تعبر بها عنه لغة خاصة وغامضة وغير مفهومة وهي الرموز على حد تعبير بدوي. وينقسم الرموز الى ثلاث لغات:

1- مباشرة ومصدرها التجربة.

2- عادية وهي التي نتكلمها.

3- صوت الفكر العقلي.

ويختتم يسبرز هذه المعاني الوجودية بمعنى الاخفاق وهو صفة الوضع التشاؤمي ا المشترك بين كل الوجوديين، ويعتبره قانونا كليا يسود العالم الواقعي وعالم العقل ويتجسد في انتهاء كل شيء وزواله.

غابريال مارسيل[1]:

اعتقد أن منهج مارسيل في بحوثه الفلسفية كان منهج أشبه ما يكون بالمنهج الاستبطاني. ولهذا السبب جاءت كتاباته على شكل يوميات وأشياء من التأملات منتشرة هنا وهناك بالاضافة الى بعض المسرحيات القصيرة وقد وصفه ايتيان جيلسون (ETIENNE Gilson) بأنه من

1- غابريال مارسيل (G.Marcel) 1889 - 1973، كتب:

I-Existence et objectivité(I9I4)
2-Journal métaphysique(I9I4-I923)
3-Etre et avoir(I9I8-I933)
4-Du refus al'invocation (I940)
5-Homo-viator(I944)
6-La métaphysique de royce(I925)
7-Rome n'est plus dans Rome(I95I)
8-Les coeurs avides (I95I)
9-UN homme de Dieu(I925)
IO-Le chemin de la crête(I926)

الفلاسفة القلائل الذين آثروا تسطير أفكارهم في مقالات قصيرة . ويشبهه الدكتور فؤاد كامل عبد العزيز فلسفة مارسيل بأنها نوع من الايقاظ الروحي للانسان يتجه بعقله متحاشيا دوما الى المعرفة بلا كسل ولا ملل . وقد أهمل مارسيل الفلسفة الميتافيزيقية على يومياته لأنه كان يقتنص من الواقع العلاقات اليومية ومختلف المشاعر السارة والمؤلمة وينتقل بها الى ماوراء الواقع باعتبار أن الوجود يستدعي الظواهر المختلفة التي تستثار به بصورة أو بأخرى . ويستعصي على قارئ جابرييل مارسيل أن يتخذه مذهبا فلسفيا مترابط الأجزاء بسبب نهجه في مذكراته ، رغم أنه كان يعاصر بعمق كيركجارد الى أن تصنف فلسفته .

وقد هاجم مصادرة الأسبقية المادية على الوجود أو الفكر مارسيل سنة 1923 ورفض أن يحملها على الطريقة السارترية وانما عرف الوعي بأنه شيء داخل في نطاق الوعي من كل الوجوديين أن مصير الانسان لا يقرره غيره وأن واقعه هو ماينتهي اليه . وقد قال مرة حين رأى كلبا نائما أمام دكان : هذا شيء يدعى الحياة وهذا شيء يدعى الوجود وقد اخترت الثاني . وقال في محاضرة (أنا والآخرون)(moi et autrui) بأن ميزة الابداع في الوجود الانساني هي حين يتفوق الكائن البشري على نفسه ((فالأصل في الوجود أن يكون مشاركة في الوجود وأن يتخذ صيغة نحن لا أنا فحسب ، وهذه المشاركة لا تقتصر على مجرد المعية في الزمان والمكان أي في مجرد الوجود مع الآخرين وانما هي حضور متبادل واندماج . وهذا ما نشعر به في الصداقة والحب حتى بعد الموت الذي يحرمنا من تبادل أو تحبب . والموت هو محك الوفاء الدائم لأن الحضور هنا يتخذ معناه الصادق

. . . .

وتمثل عنده علائق الوجود الواقعي أو الآخر بوضعه شيئاً من الأشياء . فالمرء اذن أقوى من الموت لأنه يتخطى حضور الآخر رغم اختفائه من العالم))(1)

ولا يخفى ما في فكرة الاتصال هذه من نبل ومعاني سامية وهو أمر لا غرابة فيه من فيلسوف جعل من الدين منبعاً للتأمل والبحث واعترف بسر الذات الالهية التي طابعها بالبعد صوفي بسبب نفور من البحث العقلي وهو أمر لا غضاضة فيه كما جاء في كتابه (من الاباء الى النداء)(2).

وليس أمر أن نختتم مع مارسيل قبل الاشارة الى مسألة خاصة به هو الملك (l'avoir) فقد حاضر حول هذه الفكرة في نوفمبر 1923 في الجمعية الفرنسية بليون . ان الانسان بالمعنى البسيط للملك لايستطيع أن يملك الا ما هو خارج عن ذاته أي ما يملك وجوداً مستقلاً عنه ، بيد ان الملك لا يقوم الا حيث يوجد تمايز بين الظاهر والباطن . ان قولي ان الماء مركب يوحي بأن هذه الخاصية توجد في باطن هذا الجسم ، وقولي عندي أشياء سارة يبدو فيه الباطن أكثر من الظاهر ، ومع ذلك فان المميز الرئيسي للملك هو امكان الظهور و الحضور، فهو ليس باطناً محضاً والا فقد معناه بل هو الظهور أيضاً . ولا يمكن الفصل بين هاتين الصفتين في الملك لأنهما مصدر التوتر بين الانسان والآخرين .

---

(1) فؤاد كامل عبد العزيز ، فلاسفة وجوديون ، ص 112 .

2(Il s'agit de savoir si précisément entre la métaphysique et la mystique en fin de compte il existe une frontière précisable)(DU refus à l'invo-cation,Gallimard,Paris I942,P.I90.

الوجودية الملحدة

ان اشتهار سارتر كوجه بارز على الفلسفة الوجودية وانتشار لا يتلاشى لا يعدو
...ارى أن يكون نوعا من التعتيم الذي يخفي وجهين من أكبر وجوه الالحاد
...الوجودي هما فريدريك نيتشه ومعاصره مارتن هيدجر ، وهما المانيان .

...ـه : (1)

...مرة ثانية ، وقبل أن استمر في ...ريقي
...في ...ارتي الى الامام
...ـع يسد ... ال اريتين
...ـك ، قانت ملجاي وملاذي
...الذ ، كرست اسمه في أعماق قلبي
...مذابح يقدم ... ـك
...ي يدعوني صوته
...ـسا اليه
...ذه المذابح تتلالأ
...ـه الثامنة : الى الله المجهول
...ي أريد أن أعرفه أيها المجهول

1-F.Nietzsche(I844-I900) : 1-L'origine de la tragédie(I872)
2-Par delà le bien et le mal(I886)
3-La généalogie de la morale(I887)
4-Humain trop humain(I8 8)
5-Ainsi parlait Zaratoustra(I885)
6-Le crépuscule des idoles (I886)

أنت يا من نفذت الى صميم روحي

يا من تمر على حياتي مرور العاصفة .

انت يا من لا يدركك شيء ، ومن هذا فانت قريب مني

نسب الي

أريد أن أعرفك ، وبنفسي أن أعبدك (1)

هذه القصيدة نفذها الشعور الفاجر ((القسيس الصغير))(2) قبل أن يتحول الى عبر عن الشعور المسيحية . وقد قصدت من ايرادها أولا الاشارة الى أن تحولات كبيرة قد حدثت في حياة نيتشه ، انتهت به الى الجنون وثانيا التنبيه الى المنهج الشاعري الذي اعتمده في التعبير عن مواجيده . لقد سخر نيتشه مثل استاذه كيركجارد من المفكر المثالي (واعتبره انسانا نظريا Un homme théorique) ونصحه بأن يصنع حياته الخاصة حرارة الأدلة المبرهنة ، كما اعتبر الانسان المذهبي ـ وهو اشارة الى هيجل فيما بعد ـ ومما وبشا في نفس الوقت لانه لا يتلاءم مع الحياة ولأن الشعور بتعددات الوجود يرفض هذا الكائن الغريب وهو المذهبي ، ولأن الحياة نسيج غريب من المتناقضات والصراع الأضداد ، فالايجاب يستدعي السلب ، والنفي يحتمل التأكيد ،

---

(1) د/ عبد الرحمن بدوي ، نيتشه ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1975، ط/ 5 ، ص 30 ـ 31 .

(2) كان هذا لقب نيتشه حين كان تلميذا ، ولا تفوتني الاشارة الى أنه سليل عائلة من ... القساوسة .

ويبدو ن هذا التعدد تغيب التجربة الباطنية في حقيقتها الديالكتيكية[1] ((وكان نيتشه يعتقد أن التماسك المذهبي والترابط المنطقي وهم يعيش في وقت واحد ، فالحياة بما فيها من تغير دائم وتحول غير منقطع من الشيء الى نقيضه ، مثل هذه الحياة لا يحق لنا حينما نحاول فهمها أن نفرض عليها شيئا ليس فيها[2] بل لا يحق لنا مطلقا أن نفرض عليها وجهة نظر واحدة لا تقبل التعديل أو التبديل . ولا يمكن أن نفسد ما تحفل به هذه الواقع من غنى وثراء مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء فان الواقع يستغرق هذه المذاهب جميعا ويستوعبها ويستهلكها طالبا المزيد من التفسير والتحليل والتحليل))[3]. ونحن نلاحظ أن هذا الرأي تؤكده كتابات نيتشه نفسها ، فهو يقدم لنا فلسفة بقدر ما قدم لنا أشعارا وعقيدة خلاصتها ((ان نتخلص من التعسف والتحكم على أنفسنا وعلى غيرنا))[4] .

أما مكان الحقيقة فهو النفس والأخلاق . ان الحقيقة وجه من أوجه الاعتقاد والاختيار يتحمل الانسان الفرد مسؤوليته . وبهذا المعنى ينعدم معنيا الحق والباطل فيصبحان أمرين ذاتيين . ولست بحاجة الى أن أشير الى ما في هذه النظرية

1- يعتبر نيتشه كل كتاب من كتبه لحظة من هذا الديالكتيك .
2- يعني نيتشه القوانين المجردة كالمنطق .
3- فؤاد كامل عبد العزيز ، فلاسفة وجوديون ، ص 38 .
4- سلامة موسى ، هؤلاء علموني ، دار الجيل للطباعة ، القاهرة 1965 ، ط 3 ، ص 86.

من ضرره اذ بهما يختل توازن المجتمع الانساني بأكمله . ويعتقد جوليفيه أن نيتشه قد اصطدم اصطداما فاجعا بمشكلة الحقيقة هذه حينما أدرك أن العقل الذي نحسبه انها يجر الى الانقلاب في لوحة القيم كلها ، فاذا لم تعد هناك أسماء للحقيقة بالنسبة اليه فذلك لأنه لم يعد يوجد اله تستند اليه في دوامها وثباتها . وموت الاله الذي يعلنه في كتاباته الأخيرة هو انهيار المطلق بصورة نهائية وحاسمة . فالعالم انساني والتاريخ انساني ، والانسان موجود وهو ليس سوى الانسان . وهكذا تنتزع من الباحثين عن الحقيقة — والتعبير لجوليفيه — ملكية ميزانهم المفضل ، اذ لم تعد ثمة حقيقة الا حقيقة الانسان الذي لا يوجد وجودا نهائيا وانما هو في حال صيرورة[1]. وهذا النسق من الفهم النيتشي يستدعي الانسان الذي يستطيع أن يتجاوز ذاته دائما وهو من أسماء نيتشه (الانسان الأعلى : Superman) الذي يثبت ماوراء ذاته باستمرار ، ولهذا يحطم نيتشه الأخلاق ليبني أخلاقا جديدة هي أخلاق الأقوياء التي استوحى منها هيتلر نازيته فيما بعد [2].

ولست أحب الانتقال الى هيدجر قبل أن أشير الى أن القلق قد احتل مكانا بارزا في وجودية نيتشه اذ أنه تعبير عن مفارقات الوجود الفردي ، وهذا أمر يتفق عليه جميع الوجوديين تقريبا فقد اعتقد نيتشة أن الانسان في عملية تجاوز ذاته لابد له من المخاطرة والشعور بالقلق واليأس والتوتر والتمزق .

---

1 — جوليفيه ، المذاهب الوجودية ، ص 55 — 56 .

2 — الأخلاق القديمة هي أخلاق العبيد والأخلاق الجديدة هي أخلاق السوبرمان .

هيدجر:[1]

لست أبعد رأناً أختزل فلسفة الرجل أن أكيل الى أعماله المديح الذي كاله اليها جون بوفريه (Beaufret) في كتابه (مدخل الى فلسفات الوجود) حيث اعتبر بأن ما كتبه هيدجر هو أشد الأعمال الفكرية التي ظهرت منذ زمن بعيد عمقا وأصالة [2] فحسبه أن يكون منظرا بارزا للفكر الوجودي[3]. وقد انفرد هيدجر باستعداد هام تمثل في محاولته اقامة علم للوجود (انطولوجيا) ويجد في جون بول سارتر سندا قويا للمضي من أجل تحقيق هذه الغاية متجاوزين بذلك كيركغارد ويسبرز اللذين اكتفيا بتحليل المواقف الوجودية . وتقوم فلسفة ال الوجود عند هيدجر على تحليل الوجود العيني المفرد في مجموعه ، وتهدف الى وجهة نظرية ، فهي بهذا المعنى موجودية لا وجودية[4] على أن هذه الصيغة الظاهرية [5] لا تمنع من التساؤل من أنا ؟ ومن الجواب عن هذا التساؤل: أنا لست غريبا عن الوجود الذي يحيط بي ويؤلف كياني بالصيغة الهيدجرية: أنا موجود

1- مارتن هيدجر 1989 - 1976 . فيلسوف وجودي ألماني ، كتب :

- Doctrine des catégories chez Duns(I9I6)
2-Sein und zeit(I927)
3-DE l'essence à la vérité et lettre sur l'humanisme(I947)
4-saltz vom grund(I957)

2 - JEAN Beaufret,introductions aux philosophies de l'existence,Gonthier, Paris,I97Ip2o.

3- اعتبره بدوي ((زعيم الفلسفة الوجودية)) في كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية): ص 83 .

4- موجودية (existentiale) ووجودية (existentielle) حسب ترجمة بدوي في دراسات . . ص 83، وجوليفيه (المصطلح الفرنسي) وفؤاد كامل في ترجمته للمذاهب الوجودية ، ص 67.

هنا (Da-sein).[1]

ان الفرق بين الوجودية والموجودية أنه بينما يوجه التحليل الموجودي اهتمامه الى الموجود الفرد بوصفه فرداً كان التحليل الوجودي يهتم بالأحوال والمواقف التي ينكشف فيها الوجود لنفسه في الوجود هنا أو الآنية التي تعني الامكانية العينية الكاملة لوجود وجودي ة ولهذا السبب كان الموجود الأسبقية على الماهية . وقد عاب هيدجر في كتابه (الوجود والزمان على ديكارت أنه ترك قوله : أنا موجود دون تفسير على الاطلاق[2] كما عاب على الفلسفة المدرسية توجيه بحوثها في سبل المنطق واعتقد بأن الفلسفة اليونانية مع أرسطو وأفلاطون تضع بين أيدينا بعض المفاتيح لحل مشكلة الوجود . ومشكلة الوجود هذه لا تخضع لبرهان ، اذ الوجود دليل ذاته كما أنه لا يحتمل الامكان . وقد لاحظ أدولف ديروففي كتابه (الفلسفة الخالدة) أن هيدجر ينتقل باستمرار من معنى الوجود الفردى

1- أرى بأن القول بأن هيدجر وسارتر ينتسبان الى الظاهراتية كما رأى ذلك جوليفيه في المذاهب ص 65 فيه مبالغة وأفضل رأى بدوى بأن هيدجر اقتصر على وصف ظاهراتي المواقف العينية الوجودية للانسان(دراسات ص 83).

2- الواقع أن ديكارت قد فسر وجوده بقوله : أنا موجود بعدد المرات التي أفكر فيها ، وكلما ازداد تفكيرى ازداد وجودى وبما أن النفس التي هي مصدر التفكير تظل موجودة فاني موجود باستمرار ، ولعل هيدجر يقصد أن ديكارت لم يحلل وجوده لا كما يتبادر الى الذهن من أنه لم يفسره .

المعنى (ontique) أو الوجود المعين النسبي (existentiel) الى المعنى الانطولوجي أو الوجودي المطلق العام (existential) مفترضا أن هناك تعادلا وتساويا بينهما[1] . والواقع أن العلاقة بين الوجودين حتمية وأن أفعال الانسان هي مختلف أنواع وجوده . وبذلك تصبح دراسة هذه العلاقة دراسة للوجود بوجه عام ، اذ أن الوجود في العالم هو وجود من الناس (Le " on") .

ويظهر القلق في فلسفة هيدجر كأعمق شعور للأنية اذ هو أصل المشاعر جميعها من ارادة وميل وتمنٍ ودوافع ، ولكنه يحتجب وراء الهم . ويختلف القلق عن الخوف في أن سببه غير موجود في مكان . وأمام هذا الاشكال يقول هيدجر بأن العالم في وضعه المباشر هو السبب ، وبهذا تنعزل الأنا وتحصل الأنا وحدية (solipsisme existentialiste) التي يحللها الفيلسوف تحليلا عميقا يستعصي على الفهم أحيانا . وقد عاب هيدجر على القديس أوغسطين ولوثر ربطهما القلق بالخطيئة ، كما عاب على كيركجارد وقفه في مستوى الفهم النفساني للقلق وعدم ادراكه بأن المشكلة أنطولوجية تتعلق بتركيب الوجود نفسه ، وهذا الفهم في نظري مصدره الذاتية الوجودية نفسها فقد كان تفسير كيركجارد للقلق تابعا من ذاتيته ومن تركيبته النفسية التي قيل حولها الكثير فلا غرابة أن لا يتجاوز الأفق

1- لم أعثر على كتاب الفلسفة الخالدة (Philosophia perennis) الذي يبدو أنه كتب بالاسبانية أو اللاتينية ، ولا على حياة صاحبه أدولف در ديروف الذي نشره في ريجينسبورغ عام 1930 في جزئين فأكتفيت بالاشارة الواردة في حاشية المذاهب الوجودية ، ص69.

النفسي في تحليله لهذا الشعور ، أما هيدجر فلم يستطع التخلص من النهج الفلسفي الألماني في البحث فجاء تحليله - شأن فلسفته كلها - عميقا وجافا في كثير من الأحيان ، كما لا يحسن بي أن أغفل تأثير الذهنية الدينية على الأول بعكس الثاني الذي طبعت فلسفته بمعالم الالحاد .

ان الآنية الهيدجرية تحمل في طياتها بذور الموت فما ان توجد حتى تكون في نهايتها ، فوجودها وجود الفناء[1] وولادة الانسان هي شيخوخته فالموت ((امكانية تحملها الآنية بوصفها تحديدا لها من قدرة على الوجود تتسم بأنها شخصية الى أبعد حد . والناس يهربون من قلق الموت هروبا جماعيا وذلك باحالته من ناحية الى مجرد حقيقة احصائية أو يقيننا تجريبي تاركين مصيرالشخصي مبهما دون تحديد أو برده الى اليقين بأن كل نفس ذائقة الموت وكأن الموت يهم كل الناس ولا يهم أحدا بالذات . ويصبح الموت بالنسبة للثرثرة اليومية حالة عرضية بغيضة . ويكون الاهتمام متعلقا دائما باخفاء الوجود للموت الذي هو أثناء على هذا النحو نعزي المحتضرين باخفاء قرب وقوع الموت والواقع أن المعزين هم الذين يحاولون أن يدخلوا الطمأنينة على نفوسهم . والناس يهربون من الموت اذ يستبعدون فكرة الموت على أنها فكرة مثبطة للعزيمة وذلك لافتقارهم الى الشجاعة

1- الوجود للفناء : sein-zum-ende

الضـــروريـــــة لمــواجـــهة القلق الذي تـستثيره هذه الفـكرة))[1].

ان الانــسان وجـــود للمــوت[2]، هذا المـوت الذي هو الامكانيــة العليا لوجـــود الآنيــــة . ومـــن المـفاهيم الجـوهرية في وجـودية هيدجـــر مفهـــوم الزمـانية[3] الى حـد اعتبـار الوجـــود مـحـــولا مــــن التزمـــن ، فتأخــذ الحـياة معنى المـاضي ـ المـستقبل(Passé-futur تتبـــدى رجــوعا الى المـاضي من ناحـية ومـشروعا المـستقبل متمثلا في المـوت والعـدم مـن ناحـية أخـرى . وترتبـــط الزمـــانيـــة بمـفهـــوم آخـــر هو التاريخيــــة[4] التي تمثل حالة امـتداد الآنيـــة بين المـيلاد والمـوت . وقد سـمّى هيدجـــر حالـــة وجـــود الآنيـــة بـــين الزمـــانيـــة والتاريخـــية الديمــــومـــة (durée) .

انـــه مـن الصعب جـــدا حتى على المختصين في الفلسفـــــة أنفســـهم ـ والتـعبير لبدوي ـ أن يفـهمــوا كتب هيدجــــر بلغــــته الغامــضة وفكـــره الحـلزوني العميــق ، وتلاعبه البهلواني احـيانا باللغــة الفلسفيـــــة واشتقــاقها وايغـــــاله في التحـليل الانطـولوجـــي الدقـيق المـمل في بعـــض أجـــزائـــه[5] وهــذا الغمـــوض فتح الطـريق أمـــام أديب فرنـسي هـو جـــون بـــول سارتــــر ليشــــتهـــر بين القـراء حـــتى أصبح اسمـــه مقــترنــــا بالوجـودية والحــــال أنـــه لم يزد على أنه صاغ المـعاني الكبرى لفلسفـة هيدجـــر في قالب روائي مسرحي في بعض الأحيان وفي قالب أدبي ونـقدي في بعض الأحيـــان الأخـــرى .

---

(1) جوليفيه ، المذاهب ، ص 102 .

(2) الوجود للموت : Être-pour-la-mort : sein-zum-tode

(3) الزمانية : zeitlichkeit

(4) التاريخية : geschtlichkeit

(5) بدوي ، دراسات ، ص 214 .

سارتر : (1)

لا يهمني وأنا أتحدث عن فلسفة سارتر أن يكون واحدا من عباقرة هذا العصر كما يعتقد ذلك الرئيس الفرنسي السابق جيسكارديستان أو أن يكون معلما للشباب في ألمانيا أو محور المناقشات الايديولوجية في ايطاليا ، أو رمزا للنصر الوجودي المعزز في الولايات المتحدة أو أن يكون صديق هانوي أو أن يترجم اليابانيون أعماله الكاملة(2) كما لا يهمني أيضا أن يكون سارتر قد تهدم(3) أو أن يكون عدو الانسانية والحرية وفرنسا كما يراه باسكال غوشون (PASCAL Gauchon) (4) أو أن يكون مجهولا عند طالبات السوربون ، فهذه أحكام أعتقد أن ليس هذا مجال الحديث عنها ، فالرجل مسن لأعظم المتناقضات في شخصيته وسلوكه والأحكام التي تصدر بشأنه وشأن فلسفته .

لقد كرر سارتر في مناسبات عديدة أن الوجود يسبق الماهية التي اعتبرها في كتابه (الوجود والعدم) المصدر الأول لكل قيمة ، فإن الانسان يتحمل مسؤولية وجوده الحر ، واختياره تأكيد لقيمة ما يختار ، كما أنه حين يختار لنفسه فانه يختار لجميع الناس ((وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه لأننا في الواقع نجر الانسان لأن يتحمل الانسانية بأجمعها))(5) ، وثقل هذه المسؤولية يقود الى الشعور بقلق هائل حلله سارتر في رواية له بعنوان (الغثيان) (La nausée) ((وليس الغثيان سوى هذا الشعور بالاختناق الذي يسببه الكشف للوجود كأنه شيء يأخذه من كل جوانبك بغتة ،

1ـ جون بول سارتر ، 1905 ـ 1980 ، وجودي فرنسي كتب:

1 -La nausée(I938) 2-Le MUR(I939) 3-L'être et le néant(I943)
4-L'existentialisme est un humanisme (I946) 5-critique de la r.dial.(I

2-LE MONDE,le dialogue de l'écrivain avec l'étranger,JeudiI7.4.80.P.20

3ـ صالح اللحيدان ، سارتر الذي تهدم ، مجلة اليمامة ، العدد 405، الرياض

4-LE MONDE,ibid.P.I3.

5ـ سارتر ، الوجودية مذهب انساني ، ص47 .

شــــي" يتوقف مــن أجـــلك وينقل على قابا كأنـــه حــــيوان ضخـــم لا يتحـــرك ، ومع ذلـك ينبغـــي أن يكــون ثمـــة صـــدع في الوجــــود مـادمـــت أستطـــيع أن أخـــرج عـــن ماسمرين النفس من ذلك التكـــتل المـظلم وأنجــح في أن أكون شيئـــا غير مـا أنا عليه ، ان القلـــق يكشفـــني لذاتـــي باعتبارى شعـــورا وهذا يقنعـــني بأن ثمـــة لعبـــا في الوجود وأن العدم يطـــارد كينـــونة الوجـــود))[1]، والغـــش الذى تحـــدث عنـــه سارتر هو ميزة الذين ينحصـــون في أعمـــاق الغثيان ، ويتميز الغشـــاشـــون عن الأسويـــاء بأنهـــم لا يكتســـبون مـــيولهـم ودوافعهم أنهـــم رمـــز الارادة والتصــــميم .

من المصطلحـــات الســـارترية أذكـــر الوجـــود في ذاتـــه [2] والوجـــود لذاتـــه [3] والآخـــرون [4] وســـآتـــي على مـــعانيها حين أتحـــدث عن المصطلح الوجـــودى .

من المـــؤخـــذات التي أرى أنـــه يمـــكن توجـــيهها الى الوجـــودية الملحـــدة اطلاقية الانـــسان التي تـــعني في نظـــرى أن يصبـــح خالق الخير والشـــر ، وهذا المـــعنى يفـــهم في الوجـــوديـــة سارتـــر بوضـــوح وهو أول تهافت في فكـــره فهـــو يعتقـــد أن مـكتشف الحـــقيقـــة والتـــعبير للدكـــتور حسين مكـــي ـــ هو الذى يهتف : هذا خير وهذا شـــر اذا كان الانســـان هو الذى يقيم بادئا مـــن الانســـان فيجمـــل ويقبـــح اذا كان الانســـان وراء الانســـان ، أو اذا كان الملك والبـــنـــاء ـــ في كل مـــا يفعل ـــ اذا كان هو الذى يوجـــد الأمـــور ، لأرى مـــن ضـــرورة بســـعد ذلك الى أن يكـــون مســـؤولا ، وحيـــال من يكـــون مســـؤولا ما دام سارتر لا يجـــعل فـــوق

1- جوليفيـــه ، المذاهب . . . ، ص 133 .

2- الوجود في ذاته : L'en-soi

3- الوجود لذاته : Le pour-soi

4- الآخـــرون : Autrui

سقف الانسان سقفا آخر ليسأل ريسوديين ؟ المسؤولية تقتضي سائلا ومسؤولا وتقتضي أيضا أن يكون السائل فوق المسؤول ليكون في العدل ثواب وفي الجرام عقاب مادي الفائدة من وجود الخير والشر مادام الانسان لا يمكن أن يعاقب ذاته حين يتلمس من ذاته ؟ ((ان الوجودية السارترية مخيرة بين أن تعبد الله دون تكابر عليه مادامت تؤمن بوجود المسؤولية وبين أن تلغي المسؤولية مادامت لاتؤمن بانبثاق الخير والشر من الله والا تفاسخت أقوالها ودب فيها دبيب التناقض))(1)

ان تجارب الوجودية للذاتية(2) دعوة الى هدم منظومة الحياة البشرية بأخلاقها وأعرافها ومفهومها للقيمة ، وربما أثبت في نهاية رسالتي عن هذا السؤال: هل للوجودية بديل أخلاقي؟

1ـ د/ حسين مكي ، مقدمة الذباب لسارتر ، دار مكتبة الحياة بيروت ، بدون تاريخ ، ص28.

2ـ استيضاح: ساءني كثيرا أن يكون كتاب (وجودية ووجوديون) الذي ((أعده ووضعه)) رمضان لاوند هو نفسه كتاب (L'existentialisme) لـ (PAUL Foulquié) فصلا فصلا ـ باستثناء المقدمة في الكتاب العربي ـ وكلمة كلمة ، حتى الاستشهادات فقد نقلها لاوند وأشار الى نفس الصفحات التي أشار اليها فولكييه في الأصلية . فمثلا فصل (الفلسفة الوجودية) ص 35، يقابله (La philosophie existentialiste)ص 33 ، وفصل (كيف اكتشف سارتر الغثيان) ص38، يقابله (La découverte de l'existence)ص37 ومحتوى الفصلين واحد ، وفصل (مأساة الوجود)ص، يقابله (Le drame de l'existence)ص 45 الخ . . . ويبدو أن دار النشر وهي دار مكتبة الحياة تفطنت لهذا السلوك غير العلمي اطلاقا فأعادت نشر الكتاب سنة 1978 بدون ذكر اسم الكاتب تحت عنوان جديد هو: (معنى الوجودية) وغيرت ترتيب الفصول ، الى أن هذا السلوك هو في نظري أشنع من الأول اذا تفطنت الدار بعمل مسروق وأخفت اسم صاحب السرقة طاعنة بذلك في الأمانة الملقاة على عاتقها ومحملة لغة الضاد اهانة أعظم من الاهانات التي سبقتها .

الاستنتاجات

لست أحسب أن أختم هذا الفصل دون التوقف عند الاستنتاجات والمقارنات التالية:

1- رغم البعد التاريخي الذي يفصل التصوف عن الوجودية فان السياق يكاد يكون واحدا فقد جاءت كلتا المدرستين نتيجة رفض الواقع المعاش. فأما رفض الصوفية حياة البذخ والترف وعبروا عن رفضهم ذلك بأشكال المعاناة الوجدانية العميقة، جاء الوجوديون في القرن العشرين فرفضوا حياة الرعب التي تعيشها الانسانية من جراء الحروب، ورفضوا الواقع الذي جاءت به الحرب العالمية الثانية وأحالوا مواقفهم الى وجدانهم ليعبر عنها أصدق تعبير. ولابد هنا من ادراج مقارنة بسيطة بين الملامتية الصوفيين والوجوديين الغربيين في بداية هذا القرن. لقد تميز الملامتية - الذين تعود مشيختهم الى أبي حمدون القصار - باللامبالاة والاهمال في المأكل والملبس والمشرب وكانوا بالنسبة لرجل الشارع المسلم لا يختلفون عن فضلات القمامة الا في المظهر الانساني، كما أنهم طلبوا المنزلة بأي ثمن لتستر أعمالهم للخالق فيتخلصون من الرياء حسب زعمهم وذهبوا الى حد جعل ارتكاب الموبقات شعارا لهم لينقم عليهم الناس فيحصل لهم رضاء الخالق وهذا عين المحال والنفاق. وتميز الوجوديون من جهتهم في أول ظهورهم في سان جرمان دي بري بنفس المظاهر فأطالوا الرؤوس وأطالوا الشعور وغرقوا في الأوساخ وجروا وراء اللذائذ وتفسخ الأخلاق لأن الحياة فقدت معناها بالنسبة اليهم فطلبوا المعاناة الفردية، فكان مسارهم والمسار الملامتي واحدا.

2- أرجعت أصول التصوف والوجودية الى فجر الفلسفة الأول فقد اعتقد بعض الباحثين ان أصل التصوف هو الهرمسية وأن اشتقاقه من سوفوس اليونانية كما نسب الباحثون الوجودية الى العصر اليوناني الأول محاولين اثبات وجود نزعة وجودية عند الرواقيين وعند سقراط القائل: اعرف نفسك بنفسك، كما اعتقدوا في وجود اشراقات صوفية ووجودية في مختلف العصور. ومن خلال ملاحظاتي اعتقد

. . . .

أن طبيعة هذه الاشراقات كانت في الغالب دينية بل أن هناك قاسما مشتركا بين الصوفية والوجوديين يتمثل في الأنبياء ، فقد اعتبرهم الوجوديون أصحاب معاناة حقيقية ورأى الصوفية أنهم عرفوا ربهم من غير طريق العقل وأنهم كوشفوا بحقائق توصلوا الى المقامات العالية وحصلت لهم أحوال يطمح اليها كل صوفي فالرسول في عرف الصوفية هو الصوفي الأول بل هو صاحب زمانه البالغ حق اليقين والمسيح هو رمز المعاناة عند بعض الوجوديين حتى قال كيركجارد ان الوجودية الحقة هي أن يصير الانسان مسيحيا (1)

3- ان محاولة اقامة علم للوجود أمر يشترك فيه الوجودية والتصوف ، فالتصوف في جوهره ليس الا علما للوجود وان كانت حقيقة هذا الوجود هي الحقيقة الباطنة لا الحقيقة الظاهرة ، والوجودية عند هيدجر دعوة صريحة لبناء هذا العلم بقصد ادراك أعمق لحقائق الوجود .

4- ان نموذجنا الوجودي في هذه الرسالة وهو كيركجارد يلتقي مع نموذجنا الصوفي وهو ابن عربي من حيث التكوين الديني والسعي وراء الحقيقة الالهية ، ويختلف عنه من حيث أطوار حياته ، ففي حين عاش ابن عربي سائحا سعيدا ممتزا بما يتذوقه من حقائق عاش كيركجارد سجين شعور دائم بالمحنة برز في تفصيلات فلسفته جليا واضحا .

5- لقد عبر الصوفية المسلمون والوجوديون الغربيون عن معانيهم الوجودية بلغة خاصة - هي احدى مشكلات المعرفية - فقد جاء الاصطلاح الصوفي مغرقا في الباطنية والغموض يتعذر على غير الصوفية التأدب به أو حتى فهمه في كثير من الأحيان لأن معانيه معان ذوقية وكما جاء الاصطلاح الوجودي هو الآخر صعب الفهم ومعقدا في أغلب الأحيان لأنه يعبر عن معان وجدانية . وقد رأيت أن أخص بالدراسة هذين الاصطلاحين باعتبارهما عتبة منهجية لفهم بقية الاشكالات المعرفية عند المدرستين وهو موضوع الباب الموالي .

---

(1) سيمر معنا هذا المعنى في الفصل المخصص لمشكلتي المنهج و الأخلاق ...

نظرية المعرفة

تتركب هذه التسمية من كلمتين خطيرتين المعنى هما: النّظرية و المعرفة .

1- النّظرية : و يقابلها مصطلح (Théorie) بالفرنسية و مصطلح (Theory) بالانكليزية ، و هي مشتقة من كلمة (Théoria) اليونانية التي تعني مجموعة من الأفكار أو المعارف المتناسقة ، و كانت تعني في بداية أمرها أي في العصر القديم تأمل العالم و ملاحظة الكواكب(1). و منذ عصر النهضة أصبحت تعني كل ما يبدعه العقل البشري ، و تحددت في عصرنا الحاضر بحكم التقدم العلمي و التخصص بأنها ((تركيب عقلي واسع يهدف الى تفسير عدد كبير من الظواهر و يقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة مثال ذلك نظرية الذرّة))(2)

2- المعرفة : و يقابلها المصطلح (Gnosis) أو (Knowledge) بالانكليزية و (Connaissance) بالفرنسية ، و مصطلح (Cognito) باللاتينية المشتق من فعل (Cognescere) أو (Noscere) و معناه عرف، و لهما معان مختلفة من مدرسة فلسفية الى أخرى . فقد

( )Larousso philosophique,p.i3i

2- صليبا ، المعجم الفلسفي ج 2 ص 478

عرّفها ابن عربي في مصطلحاته بأنها حال من أشهده الرّب نفسه فظهرت عليه الأحوال. وجاء في تعريفات الجرجاني أنها ((إدراك ... مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف))[2]. وقد تعرض الدكتور أحمد أحمد علي في كتابه (معرفة الله والمكزون السنجاري) إلى مفهوم المعرفة عند بعض المدارس الفلسفية، ورأيت من المفيد أن أوجز ما ذكر.[2]

فالمدرسة الواقعية المثالية تعتبر المعرفة تصويرا ذهنيا للشيء المعروف أي أن المعرفة هي صورة لما يجري في العالم. أما المدرسة المثالية الواقعية (لوك وهيوم) فالمعرفة عندهما تتألف من أفكار بسيطة تأتي عن طريق الحواس وأخرى مركبة تأتي عن طريق العقل. وعرّفت المدرسة البراجماتية (جيمس وديوي) المعرفة بأنها بيان لما يمكن أن يكون عليه سلوكنا في الحياة العملية. وعند المثاليين تعني الطبيعة المفردة الطبيعة الموضوعية فعلا وجود لشيء خارج العقل. وهذا يعني أن المعرفة والموجود شيء واحد وأن

1- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت 1969 (المعرفة)

2- أحمد، أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري، دار الرائد العربي بيروت، ط2، 1981، ج2، ص212.

عقول الأفراد أجزاء من عقل واحد يشملها جميعها ، كما يعني أن المدركات تتشابه لأنها صورة منعكسة لعقلية كبرى هي الله .

ومهمة المعرفة في نظر المثاليين هي تفسير العالم .

وقد تألفت من كلمتي (نظرية) و (معرفة) ما اصطلح على تسميته بنظرية المعرفة أو (Théorie de la connaissance) بالفرنسية أو (Gnosiology) بالانجليزية التي عرفها الدكتور عبد القادر محمود بأنها ((رأي الفيلسوف في تفسير المعرفة أيا ما كانت الحقيقة المعروفة))(1) ويجعل لها الدكتور الشنيطي مباحث ثلاثة هي :

1- تصورية مادة العالم .

2- التمييز بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي .

3- البحث في موضوع الوجود والتفسير (2).

وجاء في المعجم الفلسفي لاروس (Larousse) أن نظرية المعرفة هي كل تفكير نقدي في طبيعة وحدود العقل البشري (3)، واكتفت الموسوعة الأمريكية بالتعرض إلى الغنوصية (4) التي لا تعنينا كثيرا . أما معجم فولكييه وروني سان جون فلم يتعرض إلى نظرية المعرفة إطلاقا .

1- عبد القادر محمود ، نظرية المعرفة ، ص7 .

2- الشنيطي ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة 1962 ، ص 57-58.

(3)Larousse philosophique,p. 301

(4)Gnosticism: from the greec gnosis;otherwise hidden truth of

و هذه التعريفات بمجموعها تفتقر في نظري الى التحديد . فتعريف الدكتور محمود خاضع للتيار الذي ينتمي اليه الفيلسوف و بالتالي فان تحديد نظرية المعرفة يختلف تبعا لذلك من مدرسة الى أخرى . أما تعريف الشنيطي فيفتقر الى التركيز خاصة في البحث الثالث أي البحث في الوجود و التفسير . أما التعريف الثالث المنسوب الى "كانت" (Kant) دون ريب فانه يكتفي بما هو معقول في التفكير البشري .

و في اعتقادي أن أدق ما جاء في تعريف نظرية المعرفة هما تعريفا صليبا الواردان في معجمه الفلسفي :

1- هي البحث في طبيعة المعرفة و أصلها و قيمتها و وسائلها .

2- هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة و الموضوع المدرك أو بين العارف و المعروف[1].

لقد حدّد التعريف الأول مباحث نظرية المعرفة و هي طبيعة المعرفة و أصلها و قيمتها و وسائلها . أما التعريف الثاني فانه قد حدّد العلاقة المبحوثة في نظرية المعرفة و هي العلاقة بين الذات أو العارف من جهة و الموضوع أو المعروف من جهة أخرى . كما أن هذا التعريف قد حدّد نوع المشكلات

1- صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، ص 78 .

المتأتية عن هذه العلاقة حين وضعها بأنها مشكلات فلسفية .

و قد تساولت في رسالتي هذه و انطلاقا من هذا التحديد الأخير الذي اعتمدته أن أحدد المشكلات الفلسفية التي تتوجه عن وجود الذات الصوفية – الوجودية في هذا العالم فحصرتها في أربع مشكلات هي :

1- مشكلة اللغة .

2- مشكلة الوجود .

3- مشكلة [illegible] .

4- مشكلة الأخلاق .

و على هذا يتضمن البحث اشكالية المعرفة و موضوعها و منهجها .

و سأبدأ ببحث مشكلة اللغة قبل المشكلات الثلاث الأخرى لسببين :

1- ان فهم اللغة الصوفية-الوجودية ضروري قبل التطرق الى فهم الاصطلاحيين لدلالات المشكلات الصوفية التي عبر عنها أصحابها بطريقة متشتتة و متناثرة على الفهم في أحيان عديدة فأصبحت تمثل مشكلة فلسفية مستقلة .

2- ان الفلسفة قد اهتمت باللغة باعتبارها مشكلة من مشاكل الانسان في هذا الوجود .

و قد ترتبت بعد مشكلة اللغة الى مشكلة الوجود عند ابن عربي وكيركجارد بعد أن كانت تحتل موقعا متقدما في الفصل الثاني من الباب الأول الا أن ارتباطها يمتد من الباب الأول الى الباب الأخير .

. . . .

فقد بحثنا في الباب الأول بالمقارنة الى هذه المشكلة من الناحية اللاهوتية ومن الناحية التصورية الميتافيزيقية كما هي عند المتكلمين ثم عند ابن رشد والشيرازي الخ ... فانني قمت بعرضهما ونقدهما عند كل من ابن عربي وكيركجارد في الباب الثاني.

وفي النهاية حللت ونقدت مشكلتي الحب والأخلاق عند ابن عربي وكيركجارد وذلك في فصل واحد لاعتقادي بعدم انفصال احدهما عن بعضهما لأن الحب الصوفي يتلازم عند الوجوديين وهو الذاتية هو الذي يلازم الخصوصية في المجال الأخلاقي وأرى أنه أهم الذاتية وبالتالي فإن المنهج الصوفي الوجودي هو علة الأخلاق الصوفية الوجودية وتفسيرها الميتافيزيقي في تفاصيل.

الباب الثاني

مشكلة اللغة

الفصل الأول :

مشكلة اللغة عند الصوفية

مشكلة اللغة عند الصوفية :

يتميز كل علم من العلوم بموضوع ومنهج . وقد جاءت اللغة باعتبارها الأداة المميزة عن كل فكر متميزة هي الأخرى من مبحث الى آخر . فليس الاصطلاح في الفيزياء هو نفسه في الكيمياء أو الفلك مثلاً . وما يصدق على العلوم يصدق على الفلسفة، فقد تميزت المدارس والتيارات الفلسفية بمصطلحاتها الخاصة بها ، ومن هنا اشكالها على العوام وأصحاب الثقافات المتوسطة(1) .

1- لابأس أن أذكر بأن علماء النفس قد قسموا اللغة الى ثلاثة أنواع :

أ) اللغة الطبيعية وتشمل جميع الاشارات والحركات والأصوات التقليدية والظواهر الجسدية التي تصحب الانفعالات والأفكار . وقد سميت طبيعية لأنها لم تنشأ عن اتفاق مقصود أو وضع صريح .

ب) اللغة الوضعية وهي الرموز والاشارات المتفق عليها كرموز الجبر والكيمياء واشارات الموسيقى وغيرها .

جـ) لغة الكلام وهي طبيعية ووضعية معا اذ أنها ليست نتيجة وحي أو الهام أو غريزة ولا نتيجة تواطيء أو اختراع وانما هي نتيجة تطور تدريجي أدى الى انقلاب الاشارات الطبيعية الى ألفاظ مفيدة (صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، ص286)

اني أعتقد أن الضرورة المنهجية تدعوني قبل الخوض في مشكلات الوجود و المنهج والأخلاق الى تسليط الضوء على اللغة الخصوصية التي كان يتكلمها الصوفية و الوجوديون باعتبارها مشكلة فلسفية أولا وثانيا لأنه لا يمكن فهم المشكلات الفلسفية في نظرية المعرفة عند ابن عربي وكيركجارد قبل فهم مصطلحات الاتجاهين الصوفي و الوجودي . وأنا واثق أن لغة الصوفي و الوجودي يمكن أن تشكل مضمون كتاب مستقل نظرا لغزارتها و تشعب مصطلحاتها[1] .

واذ أبدأ بالحديث عن الاصطلاح الصوفي فانني أقول بشأن الصوفية الأوائل تركوا لأخلافهم تراثا لغويا غزيرا ما زال يشغل الدارسين الى يومنا هذا ومن خلال اطلاعي المتواضع على هذا التراث تبين لي أنه يمكن تقسيمه الى ثلاثة أنواع :

أ ـ المصطلح الصوفي وأعني به كلمات ثابتة المعاني في جميع العصور و عند أهل الطريق أجمعين و تبدو للقارئ عند أول وهلة غامضة المعنى ، الا أنه سرعان ما يتغير رأيه حين يقف على تأويلها الباطني الذي لا يزيد عن كونه مبحث سماء في كثير من الأحيان .

ب ـ الشطح و هو مجموعة كلمات يعبر بها الصوفي عن مواجيده و قد لا يقصد الصوفي بها اطلاقا و قد ينكرها حين يصحو من جذبته . ويختلف الشطح حسب المعتقدات وقد كان

---

1 ـ من أساليب الدعوة التي اعتمدها حسن البنا رحمه الله مخاطبة الصوفية بلغتهم .

سببا في اتهام الكثير من الصوفية في دينهم و اضطهادهم الى حد صلبهم و قتلهم .

ثم ما يجري مجرى الاشارة الى متاع الحياة الدنيا .

و هذا كلام يختلف من طريقة صوفية الى أخرى ويعتبر ذا أهمية ثانوية بالنسبة لدراستي هذه و أن هذا المصطلح لن أقف عنده كثيرا . وسأحاول فيما يلي تناول كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة بالدرس.

الاصطلاح الصوفي :

لا بد وأنا أتحدث عن الاصطلاح الصوفي أن أشير الى كتاب (الرسالة القشيرية) في علم التصوف اذ يعتبر من أهم ما كتب في هذا المجال[1] وقد بدأها صاحبها بباب (في بيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول في التوحيد) وختمها بفصل عنوانه (أن من شأن المريد أن يتباعد عن أبناء الدنيا)، وعرّج على عقائد الصوفية فذكر بعضا من كلامهم و سلوكهم ليقتدي بهم السالكون في الأمصار . وقد رأيت من المفيد أن أتوقف عند الباب الذي عنوانه (في تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها) يقول القشيري ((ان كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك

1- اشتق اسم الرسالة من اسم كاتبها الامام ابي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ويعود تاريخ كتابتها الى سنة 437هـ كما ذكر هذا صاحبها في المقدمة .

الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها . وهذه الطائفة (يعني الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والاجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم . ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طرقهم ومتبعي سننهم))(1) ويمكن أن أستنتج من كلام القشيري ما يلي :

1ـ ان الغرض من وضع الألفاظ الصوفية هو تقريب الفهم للصوفية أنفسهم اذ أنهم هم المقصودون بهذه الحماية .

2ـ ان هذه الألفاظ سهلة بالنسبة للصوفية صعبة بالنسبة لغيرهم

3ـ ان التعقيد في هذه الألفاظ متعمد لكي تبقى الأسرار الصوفية حكرا على أهلها .

4ـ ان هذا التستر وراء الألفاظ فيه استجابة للارادة الالهية .

وقد كرر ابن عربي كلام القشيري هذا بصيغة أخرى فقال بأن كتب أهل الطريقة مشحونة بالأسرار فيتسلط عليها أهل الأفكار بأفكارهم وأهل الظاهر باحتمالات الكلام فيقدحون فيهم ، ولو سألوا عن مجرد اصطلاح

1ـ أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشيرية دار الكتاب العربي ، بيروت 1957 ، ص 31 .

المقصود الذي تداولوا عليه في عباراتهم ما عرفوه فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يدركوا أصلاً ... فالساترون لهذه الأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غيرة من الأجانب، و القائلين بوجود الأسرار باسمهم لا يزالون مقيمين على مناهجهم ((حتى تلوح لهم أعلام بأيدي الروحانيات العلى القائمين بالمرتبة الزلفى))[1]. و كتب سيد الصوفية أبو القاسم الجنيد مرّة الى أحد اخوانه : ((انما منعني من مكاتبتك أني حذرت أن يقع ما في كتابي الى غيرك بغير علمك، و ذلك أني كتبت منذ مدة كتابا الى أقوام من أهل اصبهان ففتح كتابي و أخذت نسخته واستحجم بعض ما فيه على قوم فأتعبني تخلصهم و لزمني من ذلك مؤونة عليهم وبالخلق حاجة الى الرفق، و ليس من الرفق بالخلق ملاقاتهم بما لا يعرفون ولا مخاطبتهم بما لا يفهمون))[2]، و الجنيد كمن قبله يعلم أن لغة الصوفية تفتن العوام، ويدرك ما تثيره من حفيظة الفقهاء وان لم يشر اليهم .

ان كتاب الجنيد يعتبر في نظري ونموذجاً من المراسلات التي كانت تجري بين أرباب التصوف، من الصحبة التي كانت خاصيته من خصائص التعبير الرمزي .

1- ابن عربي ، الرسائل الالهية (كتاب الفناء) ، دار احياء التراث العربي بيروت 1361 هـ ، ص 4 .

2- زكي مبارك ، التصوف الاسلامي ج 1 ، ص79-80 .

ان لجوء الصوفية الى الغموض يمثل في نظري مذهبا بأكمله اذ لم يشذوا عن هذه القاعدة الى يوم الناس هذا ، بل تراهم يقضون الايام الطوال في شرح قول غامض او جملة مبهمة لأحد ائمتهم او اقطابهم ، فقد قال احدهم ان قول المتنبي :

نحن من ضايق الزمان له فيك وخانته قربك الايام

لو وقع في عبارات الجنيد او الشبلي لتنازعته المتصوفة دهرا كاملا ، بل ان ابن عربي طلب الى ابن الفارض ان يضع له بشرح تائيته التي مطلعها :

اباحت دمي اذ باح قلبي بحبها وحل لها في حكمها ما استحلت

فأجابه : ان كتابك المسمى (الفتوحات المكية) شرح لها .

وقد فضلت وانا احاول فهم الاصطلاحات الصوفية ان تكون دراستي مصدرية اعتمد فيها على ما جاء في الكتب الصوفية نفسها وفاء مني للأمانة العلمية اولا ، ولأن فهم المصطلح الصوفي فيه تفاوت من باحث الى آخر ثانيا . فقد كان من الممكن اعتماد كتاب ((التعريفات)) للجرجاني او كتاب (كشاف اصطلاحات الفنون) التهانوي او (جمهرة الاولياء) للمنوفي التي وردت فيها الاصطلاحات الصوفية مبعثرة هنا وهناك ، او حتى كتاب ماسينيون (بحث حول اصول المفردات الفنية في التصوف الاسلامي) الا انني فضلت كتب الشيخ محيي الدين ابن عربي باعتباره النموذج الصوفي في

هـذه الرسالة ولأنه الصوفي الوحيد فيما اعلم الذي كتب رسالة مستقلة في الاصطلاح الصوفي عنوانها (الاصطلاحات الصوفية) عثرت عليها في مجموعة رسائله واشار اليها الدكتور زكي مبارك في (التصوف الاسلامي) وان كان محتواها بسيطا بالنسبة لما ورد في الفتوحات اشهر كتب الشيخ على الاطلاق •

وقد حاولت ترتيب المصطلحات الصوفية ابجديا لتسهيل متابعتها كما انني فضلت انتقاء ما اعتقدته مهما من هذه المصطلحات فكان مجموع ما تناولته منها مئة وثمانين مصطلحا راعيت فيها الايجاز قدر المستطاع • وقد حاولت ايضا ان اتناول بالتعليق البعض منها ان بدا لي ان الضرورة الفلسفية تستدعي ذلك ، ووضعت في نهاية الباب ثبتا بأهم هذه المصطلحات كما وردت عند بعض المستشرقين • واول هذه المصطلحات :

1 ـ الاتحاد : لا بد للباحث في التصوف من وقفة تأمل في نظرية الحلول والاتحاد التي شغلت الامة الاسلامية حين نادى بها الحسين بن منصور الحلاج الملقب بحلاج الاسرار [1] فكان ان تبرأ منه شيخه ابو القاسم الجنيد وان لاقى نهايته المحتومة وهي القتل الذي تم في ابشع صورة حسب الروايات التاريخية •

وقد روى ابن الحلاج ان والده وهو سائر الى موضع الصلب كان يرقص في اغلاله فرحا وانه صلب بعد قطع يديه ورجليه

---

(1) الحسين بن منصور (244هـ ـ 309هـ) سمي في الهند الشفيع وفي الصين المطعم وفي خوزستان حلاج الاسرار وفي بغداد الغيوبي وفي البصرة المنبهر • وكل هذه الاسماء اذا الاحظنا تعطي صورة عن اعتقاد العامة في ولايته • ونقلت عن شوفاليه ترجمة هذه الأسماء : (L'intercesseur) , (Lepourvoyour),(Leclairvoyant), (Le cardcur des consciences),(L'extasié),(L'ébloui)

ورجليه ينادي ربه قائلا : يا الهي اني سآوي الى مقر رغباتي وسأشاهد عجائبك [1] . ولست احب التوقف عند اطوار قضية الحلاج فقد سردها مؤرخو التصوف وبالغ في وصفها المستشرقون ، بل اكتفي بشرح هذه النظرية مشيرا الى خلو كتب الصوفية كـ (حلية الاولياء) لأبي نعيم الاصفهاني و (الرسالة القشيرية) لأبي القاسم القشيري من ذكر الحلاج بل على العكس من ذلك شن عليه بعضهم حملات شعواء لأحد سببين :

ا ـ افشاؤه السر الذي بينه وبين خالقه .

ب ـ عجبه بادعائه الوصول .

ويبدو ان امام الشعر الصوفي [2] في الاسلام جلال الدين الرومي قد اعجب بالحلاج ، فقد خلده في المثنوي وشرح عقيدته شعرا فقال :

لقد اشرق الصبح من نورك في جبه وجه [illegible] [3]

وقال :

ان قول انا الحق كانت على شفة المنصور نورا وكان قول

انا الله على لسان فرعون زورا [4]

وقال :

وما الذرة اذا قيست به ؟ انه بحر قد تحجب في قطره ،

انه شمس قد اختفت في ذرة

---

(1) محمد غلاب ـ التصوف المقارن ـ مرجع سبق ذكره ، ص96 .

(2) عبد الرزاق قسوم ، الامير عبد القادر متصوفا ، صحيفة العصر ، الاثنين 30 ماي ، 1985 ، ص11 .

(3) جلال الدين الرومي ، المثنوي ، تحقيق وترجمة الدكتور محمد عبد السلام كفافي ، منشورات المكتبة العصرية بيروت ، 1966 ، ط/1 ، ج / 1 ، ص242 .

(4) المصدر نفسه ، ج2/ ، ص47 .

انه شمس قد تبدت في صورة ذرة ثم كشفت وجهها رويدا
رويدا

ولقد فنيت بها جميع الذرات، زال العالم كله سكر بها ثم صحا

وحينما يكون قلم الحكم في يد غدار فلا شك انه يقضي بشنق
المنصور (1)

ويعود في موضع آخر للمقارنة بين فرعون والحلاج فيقول :

والذي يكون بدون الم قاطع طريق، ذلك لأن الظالم من الالم
يجعل المرء يقول : انا الله

ان قول انا الله في غير وقتها لعنة على قائلها واما قولها في وقتها
فرحمة عليه

فقول المنصور : انا الله كان رحمة محققة واما قول فرعون
انا الله فكان لعنة فتأمل ذلك فلا جرم ان كل طائر صاح في
غير وقته يكون قطع رأسه واجبا
اخماد صدى الاعلام (2)

والابيات على تقبل ترجمتها فيها اشارة من الرومي الى مقالة
الحلاج التي انتسببا في صلبه وهي :

انا الحق، انا الله، ونظيرهما قوله حين سئل عن صاحب الجبة
فقال : ليس تحت الجبة الا الله .

---

(1) المرجع نفسه، ج / 2، ص 147 .

(2) المصدر نفسه، ج / 2، ص 254 .

وهـذه الاحوال جميعـا تعني حلول اللاهوت في الناسوت اي الخالـة في الانسان واتحادهما فيصبح الانسان آلة والفاعل هو اللـه ، فالاتحاد يوصل من الانسان متحدثا بلا روية وفكر لأنهما صفتان بشريتان ، وهو اعلى المقامات التي يطمح الصوفي الى بلوغها (1) اذ يتحتم عليه :

أ - ان يمر وجسمه على الطاعات والعبادات وكسر سورة النفس الامارة بالسوء ، وذلك بالحيلولة بينها وبين ما تشتهي ، وهذه هي انفصال المريد .

ب - ان ينتقل العبد الى درجة البلاء التي يأخذ الناسوت عنده في الانقراض فيفنى عن بشريته ، وهذه هي وحدة الذات .

ج - ان يبلغ العبد درجة الاتحاد او رفع الانية التي تصبح نسبة الافعال فيها الى الخالق لا الى الانا .

وتتم هذه العمليات الثلاث عن طريق القلب ويكتنفها السر الالهي اي ان الله هو سر السر وضمير الضمير . واعتقادي الخاص ان الحلول والاتحاد اسمان لمعنيين او مقامين لا لمعنى واحد كما يعتقد ذلك الباحثون . ففي البداية هناك ارتقاء من المريد الى خالقه وهي العملية الاولى ، ثم هناك نزول من الخالق في المريد الذي يتحول الى مراد وهي العملية الثانية ،

---

(1) الخبزي شعيب وهو صوفي كبير اعترف شخصيا انه بلغ مقام عين الاتحاد وهو ما ابلغني اعلى بكثير من مقام الاتحاد .

ثم يحصل الاتحاد التام وهو المرحلة الثالثة . فالاتحاد غير ممكن بدون حلول والحكم غير صحيح . ويؤيد اعتقادي هذا ثلاثة ادلة :

أ- حياة الحلاج نفسه ، فحين بلغ مرتبة الحلول كان يطوف في الامصار مبشرا بالحب الالهي وحين بلغ مرتبة الاتحاد شاع عنه قوله : انا الحق .

ب- تعريف الدكتور علي زيعور للجمع وجمع الجمع الذي نقله فيما يبدو من الجرجاني بما معناه ، ان الجمع هو شهود الاشياء بالله والتبري من الحول والقوة الا بالله ، اما جمع الجمع فهو الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله وهو المرتبة الاحدية اي التي يكون فيها الخالق والمخلوق شيئا واحدا .

وقد عبر الحلاج عن الحلول بابيات مشهورة هي :

سبحان من اظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب (1)

ففي حالة الجمع هناك حلول وفي حالة جمع الجمع هناك اتحاد .

ج- وجود مفارقة نسبية في حالة الحلول ، يدل على ذلك قول الحلاج :

---

(1) محمد غلاب، التصوف المقارن ، مرجع سابق ، ص 100 .

قد تحققتك في سري فناجاك لساني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني
ان غيبك التعظيم عن لحظ العيان
فلقد صيرك الوجد من الاحشاء داني

ويدل على المفارقة النسبية عند الحلول ما رواه الحافظ ابن الجوزي من ان ابنة الحلاج قالت لامرأة عند صلاة الفجر : اسجدي له (اي الحلاج) فأجابتها المرأة : اويسجد احد لغير الله ؟ فسمع الحلاج كلامها فقال : نعم ، اله في الارض واله في السماء [1] . وهذه الحكاية التي مدلولها الحلول دليل على ان السر الالهي هو وجده الذي حل والا ما معنى بقاء الخالق في سمائه . اما حين يتعلق الامر بالاتحاد فان الحسين يقول صراحة : انا الله ، انا الحق ، انا الاول والآخر والظاهر والباطن ، انا الحق والكل ، ووجودي غير محتاج الى دليل لأنني في كل شيء مقيم . وسأورد حديث المخالفة الذي اشتهر عن الحلاج حين اتحدث عن الجمع والتفرقة .

ويتضح ان آراء ابن عربي في دعوى الاتحاد الحلاجية ، فقد جاء في سياق حديثه عن الشهود ((وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن اكثر الخلق لما فيه من العلو ، فغوره بعيد والتلف فيه قريب . فان من لا معرفة له بالحقائق ولا

---

(1) ابن الجوزي ، التلبيس ، ص 166 .

باستمداد المرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال : انا من اهوى ومن اهوى انا • فليذانسره وتكتمه)) (1) يتريد ان يقول ببساطة ان الحلاج كان واهما في دعواه (2) وحالته لا تزيد عن حالة السكران الصوفي ، وساتناول هذا وانا اتحدث عن السكر الصوفي فابين كيف ابدى الشيخ الاكبر رأيه في الحلاج صراحة وان تعجب فعجب ان يقول الدكتور زكي مبارك بأن الحلاج من ضحايا نظرية وحدة الوجود والحال ان الفرق بين النظريتين كبير كما سيأتي تفصيل ذلك حين اتحدث عن وحدة الوجود • اما تشبيه الحلاج بالمسيح عليه السلام فادعاء غربي (3) وقع في حبائله محمد غلاب وزكي مبارك وغيرهما ، ولست احب الوقوف عنده لتشعب تفاصيله بل اكتفي بالدليل النقلي الذي يثبت اختلاف ما نادى به كلا الرجلين ، ثم ان نهايتهما لم تكن واحدة كما زعموا زيادة منهم في التشبيه ، فقد صلب الحلاج ورفع المسيح •

2ـ الاحسان : هو رؤية الحق يقينا لا تحقيقا وهو على ضربين : احسان يراك واحسان تراه به • ويورد الصوفية جواب جبريل عليه السلام حين سأله الرسول صلى الله عليه وسلم ـ عن الاحسان فقال : ان تعبد الله كأنك تراه ،فان لم تكن تراه ... فأدت كان هنا معنى الوجود وجاءت تراه جوابا

---

(1) ابن عربي ،مجموعة رسائله ، (كتاب الفناء) ص3 •

(2) وقد تابعه الشعراني في ذلك حين قال في (الاخلاق المتبولة) ج1 ، ص93 : ((وكل اشارات المشايخ في الاسماء والصفات التي هي عزعلومهم على هذا المعنى والتفسير، وكل من توهم بذلك شيئا من الحلول لتزندق والحد فتأمل ذلك فانه نفيس))

(3)Louis Massignon,La passion d'Al_Hallaj,Paris,Plon,1964

شرطه والواقع ان تأويل هذا الحديث فيه نظر ذلك ان الصوفية يوردونه مبتورا ونصه الكامل : ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك (1) .

3 ـ الادب : والمقصود به ادب الحقيقة وهو ان يرى الصوفي الله في الاشياء عينها لا كما هي ((ثم يحكم على ما يراه من الزيادة والنقصان بما اعطته استعدادات الاشياء فينسب ذلك اليها كمالا ونقصانا وموافقا ومخالفا لا يحاشي شيئا)) (2)

وهذا الكلام معناه ان التجلي الالهي في الموجود يختلف من عبد الى آخر زيادة ونقصانا وعلى هذا الاساس لا يمكن ان ننسب الزيادة والنقصان الى الخالق بل الى استعدادات الاشياء نفسها . ولهذا الشيخ الاكبر لو ضرب مثلا لذكر بعض موسى الفرعون ينقصه الاستعداد الذاتي لتحمل التجلي الالهي . ويعتقد الصوفية ان وجود ذرات الكون في اوضاع معينة ليس امرا اعتباطيا وانما هو هذا الاستعداد الذي نحن بصدده وما على العبد ليدرك هذه الاشياء الا ان يتأدب بالحقيقة ..

4 ـ الابدار : مشتق من ابدر ومصدرها طلع عليه البدر . وهو سر من الاسرار الالهية و يعني استخلاف الخالق من يرى انه يقوم بحق ذاته كآدم عليه السلام ، فان الله حين استخلفه قال :

---

(1) حديث متفق عليه من رواية ابن عمر .

(2) ابن عربي الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 533 .

((اني جاعل في الارض خليفة))(1) فظهر آدم بالرحمة والقهر والعفو وجميع الاسماء الالهية الاخرى. فالخليفة لا يظهر الا في صورة مستخلفه وقد ضرب ابن عربي مثلا بأبي يزيد البسطامي حين امره الحق بالخروج الى الخلق قائلا : من رآك رآني ومن عظمك عظمني .

وللابدال ثلاث مراتب :

أ. ان يظهر تعالى بالاسم الظاهر فلا يبطن منه عن العالم شيء .

ب. ان يظهر الحق في الباطن فتشهده القلوب وتشهدها [illegible]

ج. ان يظهر الحق في الباطن والظاهر حسب استعداد اهل البصائر لذلك . يقول ابن عربي :

بدر الرجوع الى بدر السلوك عما   فانظر بعقل وبلم وثم وكيف وما
فان تعالى وجود عن مطالبها   لا فرق بين استوى فيه وبين عما (2)

5. الاثبات : هو موافقة الصاحب وهو الخالق في احكام عبادات صحبته اذ ان من شروط الصحبة الموافقة، فصاحب الاثبات دائم المواصلات مع الله يثبت ما اثبته لأنه يكون مثله. وهذا يعني ان يتقبل العبد اقداره لأنه يشاهد فيها الله، قال ابن عربي :

الى حضرة الاثبات اعلت همتي   من المحو لما ان دعاني امامها

---

(1) سورة البقرة الآية 30 .

(2) ابن عربي، الفتوحات ج2، ص617 .

فلما اتينا حضرة لم نزل بها ... بها درجات لفهما واماموها
الى ان تبدت بين سلع وحاجر ... وقد ساقها شوقا الي فسرها (1)

6 ـ الانس: من احوال النفس عند العارفين اذ يتضمن التغيير واهمال العرفان لا هيبة لهم ولا انس ولا علم ولا حيرة والانس من الصحو اذ ان كل مستأنس صاح . ويتباين أهله بعد ذلك في الشرب ((وادناهم محل الانس انه لو طرح صاحبه في لظى لم يتكدر عليه انسه)) (2) . ولدنو هذه المرتبة جاء فيها :

ايا من يرى الاسباب اعلى وجوده ... ويفرح بالتيه الدني وبالانس
فلو كنت من اهل الوجود حقيقة ... لغبت عن الاكوان والعرش والكرسي
وكنت بلا حال مع الله واقفا ... تصان عن التذكار للجن والانس

وذهب ابن عربي الى اعتبار الانس مكرا وخداعا فقال :

الانس بالانس لا بالصور يجمعنا ... فاحذر فانك ممكور ومخدوع
فكيف يأنس من تفنى شواهده ... اكوانه وفي الاسماع مسموع (3)

وله شرح دقيق في هذا المعنى ، يقول : ((كثير من اهل الطريق يجد انسا في حال ما يكون عليها فيتخيل ان ذلك انس بالله فاذا فقد ذلك الحال فقد الانس بالله . فعندنا وعند الجماعة ان انسه كان بذلك الحال لا بالله لأن الانس بالله اذا وقع لم يزل موجودا عنده في كل حال . ولذلك يقول القوم من انس بالله في الخلوة وفقد ذلك الانس في الملا فانه كان بالخلوة لا بالله)) (4)

---

(1) ابن عربي ، نفس المصدر ، ج 2/ ، ص 614 .
(2) القشيري ، الرسالة ، ص [illegible] .
(3) ابن عربي ، نفس المصدر ، [illegible] ص 600 .
(4) ابن عربي ، نفس المصدر ، ج 2/ ، ص 600 .

والانسان عاصي حقيقته يكون باسم ما من اسماء الله لا بالله ، ولكنه صوفي اسم معين هو سر مشاهداته .

7 ـ الاستقامة : هي ان يعبد الصوفي الله عبادة منزهة مجسم ولية لا يعرف منها غير نسبته الى الافتقار الى جناب الحق . والاستقامة باعتبارها مقاما تسري في جميع الاعيان من جواهر واعراض واحوال واقوال ، وهي نعت كوني والهي . قال الشيخ الاكبر :

المستقيم ولاية منصوصة	شملت جميع الكون في تعميمها
المستقيم تنزلت ارواحه	بالبشرى المكون في تخصيصها
الاستقامة نزلت اربابها	منه منازل لم تنل بخصوصها
هي نعته سبحانه في قصة	قد قالها فانظر في منصوصها (1)

8 ـ الارادة : هي لوعة يجدها المريد لتحطيم ما يحول بينه وبين مراده . وهي عند العارفين امثال ابي يزيد ترك الارادة أي ان يريد المريد ان لا يريد فيحصر بذلك ارادته فيصبح مرادا ويصبح الحق مريدا . وكونه مرادا يعني انه معدوم وكون الحق مريدا يعني انه موجود .

والارادة في تعريف ابن عربي ((هي قصد خاص في المعرفة بالله وهي ان تقوم به ارادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا عن طريق الدلالة بالبراهين العقلية فتحصل له المعرفة بالله ذوقا وتعليها اليها فيما لا يمكن ذوقه . فهي معنى يقوم بالانسان

---

(1) ابن عربي نفس المصدر ، ج 2/ 6 ص 241

يوجب له نسوخ القلب في طلب الحق المشروع ليتصف به بالحزن ليرضى الله بذلك . ومن علامات هذا المقام كما انه الادب الا ان يسلب عنه عقله بهذه المشاهدة فلا يطالب بالادب كالبهاليل وعقلاء المجانين لأنه طرأعليهم امر الهي فعفوا عن مؤاخذه فذهب بعقولهم في الذاهبين . وحكمهم عند الله حكم من مات على حالة شهود ونعت استقامة)) (1).

فالارادة من المناسبة المقامات ما غفل عنه العباد . وهذا المقام فيه لوعة وحرارة . يؤيد ذلك في هذا قول ابن عربي :

لوعة في القلب محرقة	هي بدء الامر لوعلموا
فلهذا من مناهجها	الذي عنه العباد عموا
فاذا يبدو لنا اثره	يعتريه البهت والصمم
فتراه دائما ابدا	يلهيب النار يطعام (2)

مقام الارادة فيه وشائج التلف بذهاب العقل او الغياب . وهذا طبيعي لأن اصعب الامر مبادئها .

9 ـ الانزعاج : هو ان يتحرك القلب طالبا الاثر والموجد . وهذا حين ينتبه من سنة غفلته . وسبب الانزعاج قد يكون رغبة او رهبة او تعظيما . واهتموا باربعة تسببه وهي :

أ ـ الخاطر الالهي .

---

(1) ابن عربي ، نفس المصدر ، ج2 ، ص 578 ـ 579 .
(2) المصدر عينه ، ج2 ، ص 578 .

ب ـ الخاطر الملكي .

ج ـ الخاطر النفسي .

د ـ الخاطر الشيطاني .

وجاء في رسالة (مصطلحات الصوفية) للشيخ الاكبر ان الانزعاج هو اثر الوعظ الذي في قلب المؤمن . وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والانس (1)

10 ـ البسط :

البسط حال ليس يريده الا الذي اقامنا فيه

وهو حال من يسع الاشياء جميعا ولا يسعه شيء . وهو حال الرجاء في الوقت كما فسره شيخ الاسلام ابو زكريا الانصاري في شرح (الرسالة القشيرية) (2) وابن عربي في (الفتوحات) . وفي البسط يقول الصوفية ان الله فقير ونحن الاغنياء يقصدون بذلك ان البسط يفهم من قوله تعالى ((من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا)) (3) والبسط في اعتقادهم هو السبب في امكان التحلي بالاسماء الالهية ، وهو نتيجة نشر الرحمة الالهية اذ انه لو كان الساكن لكان سوء ادب ، اما وهو من الخالق فهذا عين القربة .

فلم يكن البسط الا له فهم اهل حضور ان ثبتوا

والبسط نوعان :

---

(1) القشيري ، الرسالة ، ص 55 .

(2) ابن عربي ، نفس المصدر ، ج 2/ ص 555 .

(3) سورة الحديد الاية 11 .

أ- بسط العلماء : وهو عين العلم بالله .

ب- بسط الخلق : وهو مجرد تخمين .

قال ابن عربي :

بسط العارفين على يقين   وبسط الخلق تخمين وحدس

وقد حذر الامام القشيري من البسط الذي يأتي على حين غفلة فيدعو صاحبه ويستفزه وينصح صاحبه ((بالتزام السكون ومراعاة الادب، فان هذا الوقت انه خطر عظيم فليحذر صاحبه مكرا خفيا)) (1)

وقد يجمع البسط صاحبه عن مقامه ، قال الامام الجنيد : ((الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني والحقيقة تجمعني والحق يفرقني ، اذا قبضني بالخوف افناني عني ، واذا بسطني بالرجاء ردني علي ، واذا جمعني بالحقيقة احضرني ، واذا فرقني بالحق اشهدني غيري فغطاني عني ، فهو تعالى في ذلك كله محركي غير ممسكي ، وموحشي غير مؤنسي ، فانا بحضوري اذوق طعم وجودي ، فليته افناني عني فمتعني او غيبني عني فروحني)) (2) . وهذا الكلام مما يرسله نور العارفين من حالتي القبض والبسط لأنهما فقر وضر لا يؤمن المكر فيهما .

11- البواده : هي ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة وهي اما لموجب فرح او لموجب ترح وهي من جملة الواردات التي لا تخطئ البتة ، فيضحك صاحبها او يبكي كقول

---

(1) القشيري ، الرسالة ، ص 37 . ولا يفوتني ان الاحظ ان الجنيد تتنازعه احوال مختلفة وهذا جائز في الطرف الصوفي وتظهر آثار هذه الاحوال في قسمات وجهه فتارة يقبض وتارة ينبسط وتارة لا يعبر عن اي شيء .

(2) ابن عربي ، نفس المصدر ، ج 2 / ص 623 .

ابي يزيد : ضحكت زمانا وبكيت زمانا وانا الآن لا اضحك ولا ابكي ،

يقصد بذلك انه انتقل الى حال اعلم • وقريب من البواده الهجوم

ومعناه ان يرد على القلب بوارد يحلّيه حسرة على الوقت الذي فاته

فينبهه من سنة غفلته ويدعوه الى التأدب • والهجوم من الدناية الالهية •

12 ــ البعد :

البعد منك دنو	وتر وشفع ونزّ
لما رأيت اماما	يقول للناس سوّوا
صفوفكم في صلاة	لها العلا والدنوّ
علمت ان وجودي	له البقا والسموّ

تشير هذه الابيات ـ على ما فيها من اشارة لحقيقة الفقهاء الى

المعنى البسيط للبعد وهو الاقامة على المخالفة ، اي مخالفة الحال

اما في الفهم الصوفي • الا ان الشيخ الاكبر زاد في البعد امورا فاعتبره

ربعة انواع :

أ ــ بعد العبودية ، لقوله تعالى لأبي يزيد في سره (1) :

اترك نفسك وتعال ، فترك لنفسه ترك لعبوديته التي تبعده عن الحق •

ب ــ بعد التملق لان طلب الحق لأبي يزيد الذلة والافتقار القصد

منه تيسير القرب بواسطة التخلق •

ج ــ بعد من الاسماء الالهية اذ ان كل اسم لا يدخل تحته العارف فهو بعيد عنه •

د ــ بعد عن السعادة بسبب مؤاخذة بجريمة او لنقص حظ •

---

(1) يعنى وفي العرف الصوفي ان يخاطب الله تعالى العبد في سره •

13 ـ التبسط : هو ما ينكشف للسالك من انوار الغيوب، وهو من حيث الموضوع انواع : فهناك انوار المعاني وهناك انوار الانوار وهناك انوار الارواح وهناك انوار الملائكة الخ ... اما من حيث المدى فهناك انوار نسعى بها وانوار تسعى بها الينا وانوار نسعى منها وانوار تسعى بين ايدينا وانوار تكون خلفنا وانوار تحتنا وانوار تكون في كل جزء منا وهي غاية الانوار ومصداقها قوله عليه الصلاة والسلام : واجعلني نورا [1]، وقوله سبحانه وتعالى :و((الله نور السماوات والارض)) [2].

14 ـ التبطلي : هو التشبه بأحوال الصديقين الذين تزينوا لاسماء الالهية فأصبحت رؤيتهم تذكر الله، يقول ابن عربي في هذا المعنى :

لولا التخلي ما كنا بحضرته مستخلفين على نور بأنبائه
ان التخلق بالاسماء حلية من صافي المسمى فصنا فاه باسمائه
كذا ابايفور [3] اذ صحت خلافته والامر جاء به في عين ايتائه [4]

15 ـ التخلي : هو ان يصرف السالك عن كل ما يشغل عن الحق فيختار الخلوة والاعراض لأن الكثرة المشهودة في الوجود قد حجبته عن الله، وهذا الموقف اي التخلي ـ فيه من الجهل شيء كثير حسب رأي ابن عربي لأن من رزق الفهم عن الله تستوي عنده الخلوة والجلوة . والتخلي في نظري ضرب من الرهبانية نهى عنه الشارع عليه الصلاة والسلام لما فيه من شل لحركة المجتمع، وهو قلبي لا يحتمل الحس

---

(1) حديث رواه الشيخان .

(2) سورة النور الآية 35 .

(3) . و ابو يزيد البسطامي .

(4) ابن عربي، الفتوحات، ج 2/ ص 535 .

الى تلك سلوك معين كالعزلة والانفراد في اعالي الجبال .

16 ـ التلوين : هو ظهور قدرة القادر على عبده فتجده يتلون في احواله . والتلوين معناه التغيير ، ويحمل التلوين على قوله تعالى : ((كل يوم هو في شأن)) [1] . وهو رمز ارتقاء اصحاب الاحوال .

17 . التمكين : اذا وصل العبد واتصل حصل له التمكين . وهو مقام الرسوخ والاستقرار ، وعلامته ان يبطل العبد عن كليته .

18 . التوكل : يختلف التوكل في عرف الصوفية عن التوكل عند بقية المسلمين ، ففي حين تعني به عامة الناس الاخذ بالاسباب المعقولة ثم الاعتماد على الله عني به الصوفية اعتماد القلب على الحق وعدم الاضطراب لترك الاسباب الصوفية التي تركن اليها النفوس ، فان اضطرب العبد لم يعد متوكلا . والتوكل عند اهل الحقائق اربعمائة وسبع وثمانون درجة [2] . ومن نماذج التوكل الصوفي ما رواه ابن الجوزي ان فتحا الموصلي لقي غلاما صغيرا في الصحراء فقال له : وسع خطاك حتى تلحق المنزل فان الطريق بعيد . فقال : يا عم على المشي وعلى الله البلاغ ، اما قرأت قوله تعالى : ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) [3] .فقال له : مالي لا ارى معك زادا ولا راحلة ؟

---

(1) سورة الرحمن الآية 29 .

(2) ابن عربي ، المرجع السابق ، ج2/ ص 223 .

(3) سورة العنكبوت الاية 69 .

فقال: يا عم زادي يقيني و راحلتي رجائي • فقال فتح : سألتك عن الخبز والماء • قال : يا عم اخبرني لو ان اخا من اخوانك او صديقا من اصدقائك دعاك الى منزله أكنت تستحسن ان تحمل معك طعاما فتأكله في منزله ؟ • قال فتح : ازودك قال الصبي : اليك عني ينا بماسال هو يطعمنا ويسقينا قال فتح : فما رأيت صغيرا اشد توكلا منه ولا رأيت كبيرا اشد زهدا منه (1)

وهذه الحكاية واحدة من بين كثير مما ورد عن اعاجيب التوكل عند الصوفية • مثل ابو عبد الله بن الجلا • وهو احد مشائخهم الاقدمين : ماذا تقول في الرجل يدخل البادية بلا زاد ؟ فقال : هذا من فعل رجال الله • قيل له : فان مات؟ قال : الدية على القاتل (2). ولا يخفى قبح هذا الجواب وان حمله بعض الصوفية على النفس لا على الحق سبحانه و حجتهم ان هذا الرجل غير المتزود لو كان تام اليقين ما مات جوعا وعطشا •

و للتوكل عند الغزالي درجات ثلاث :

1 ـ ان يكون العبد في حق الله تعالى واثقا بكفالته •

2 ـ ان يكون كالطفل مع امه لا يعرف غيرها ولا يفزع لاحد سواها •

3 ـ ان يكون كالميت بين يدي غاسله يشعر ان القدرة الالهية هي التي تحركه • وثمرة هذه الدرجة ترك الدعاء (3)

---

(1) ابن الجوزي، التلبيس، ص290، وقد تكلم عن التوكل ايضا في كتابه (صيد الخاطر) الفصل 51 ص98، تحقيق د / علي الطنطاوي (في جزء واحد) دار الفكر الطبعة الثانية 1978 دمشق.

(2) نفس المصدر السابق ص290 •

(3) ابو حامد الغزالي، احياء علوم الدين الجزء 13، ص186، الطبعة الاولى دار الفكر • 1957

19 ـ التواجد : هو تكلف الوجد قصد تحصيله وهو لا يسال فيه ولا مقام فيكون له حكمهم وسلطانهم فان ظهر عليه صاحبه بصورة الوجد فقد كذب ونافق وزال حظه من الطريق لذا كان من شروط التواجد اعلام من عزم عليه اهل المجلس بانه يتواجد . والمتواجدون ثلاثة اصناف .

أ ـ المتكلفون والمتشبهون واهل الدعاية ولا وزن لهم

ب ـ الذين يستدعون الاحوال الشريفة وهم فرحون بنيل الموعودات وعلائق الدنيا .

ج ـ اهل الضعف من ارباب الاحوال واهل الضعف من اهل الحقائق .

20 ـ الجبروت : هو العالم الاوسط وهو البرزخ واذا دخله العبد صار مجبرا على اختياره الحق ، وقصد به بعضهم عالم الاسماء والصفات الالهية .

21 ـ الجلوة : فهم الراسخون في التصوف المتجلين على المختلين ، لأن المختلي اذا كوشف لم يعد صاحب خلوة ولأن الخلوة دنيوية والجلوة اخروية . وتحصل الجلوة في خروج العبد من خلوته بنعوت الحيرة فيصبح

. . . .

. . . .

بجسده ، متحولا عن انانيته وتصبح اعضاؤه مضافة الى الحق ، مصداق قوله تعالى : ((ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله)) (1)

22ـ الجلال : عرفه الدكتور علي زيعور بأنه ما يتعلق بالقهر والغضب من الافعال الالهية و الواقع ان هذا التعريف ناقص اذ ان الجلال من صفات الاضداد وفيه مرتبتان :

أ ـ مرتبة القهر ويتعلق بها الراسخون و ليس للمحبين اليها سبيل .

ب ـ مرتبة النزول ويتعلق بها المحبون .

ويرى الصوفية انه قد يكشف للعارف عن جلال الربوبية وفيه يتجلى الله في جماله لا في جلاله ، وقد علق ابن الجوزي على هذا المعنى فقال ((من اين له ان الذي يسمعه نداء الحق وان الذي يشاهده جلال الربوبية وما ينؤمنه ان يكون ما يجده من الوساوس و الخيالات الفاسدة وهذا هو الظاهر ممن يستعمل التقلل في المطعم فانه يغلب عليه الماليخوليا .. فان الاسرة الانسان و اشتد عينيه جال الفكر والتخيل فيرى خيالات فيظنهما ما ذكر من حضرة جلال الربوبية

---

(1) سورة الفتح الاية 48 .

نحسون بالله من الوساوس والخيالات الفاسدة)) [1].

23 ـ الجمع والتفرقة : ان قول العبد (اياك نعبد) [2] اثبات التفرقة و للوظائف البشرية ، اما قوله (اياك نستعين) [3] فطلب للجمع . فالارادة تبدأ تفرقة وتنتهي جمعا . قال الصوفية ان الفرق ما نسب اليك والجمع ما سلب عنك مثال ذلك ما رواه ابو القاسم الرازي عن ابي بكر بن معشاذ قال : حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلاة فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار ففتشوا المخلاة فوجدوا فيها كتابا للحلاج عنوانه من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان ، فوجه الى بغداد فأحضر وعرض عليه فقال : هذا خطي وانا كتبته . فقالوا له : كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية ؟ فقال ما ادعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا ، هل الكاتب الا الله واليد فيه آلة [4] .

25 ـ جمع الجمع : هو الاستهلاك بالكلية و فناء الاحساس عما سوى الحق بغلبات الحقيقة ويتخلله الفرق الثاني وهو صحو العبد لتجري عليه الفرائض التي تجري على العباد فيكون رجوعا لله بالله قال الجنيد :

---

(1) ابن الجوزي ، التلبيس ، ص 279 . وكرر نفس المعنى في صيد الخاطر ص 121

(2) سورة الفاتحة الآية 4

(3) سورة الفاتحة الآية 6

(4) ابن الجوزي ، التلبيس ، ص 165 .

وتحققتك في سوي فناجاك لساني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني
ان يك غيبك التعظيم عن لحظ عياني
فلقد صيرك الوجد من الاحشاء داني

وقال ابن عربي بصراحة اكبر :

اذا سمعت بحق او نظرت به فهو السميع البصير الواحد الاحد
فان اخذت بجمع الجمع تعبد به فانت هناك السيد الصمد (1)

وقد نقل صاحب (معجم مصطلحات الصوفية) قولهم ان الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد (2). وتفصيل ذلك في رأينا ان صاحب الجمع الخالص لا يخلو من الشرك اذ يدعي ارتفاع الاحكام الظاهرية عنه، اما صاحب التفرقة فانه لا ينسب الاخلاق الى الله بل الى نفسه فقسط وفي هذا تعطيل للارادة الالهية كقوله تعالى ((وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)) (3) واما صاحب الجمع والتفرقة فيدرك حقيقة التوحيد بباطنه و حقيقة العبادات في حال تفرقته .

26 ـ الجمال : هو معنى فيه الرجاء واللطف والرحمة والجود والاحسان والنعم التي في طياتها نعم، وله

---

(1) ابن عربي، الفتوحات 2 ص572 .

(2) د / عبد المنعم الحفني ، معجم مصطلحات الصوفية، ص66، دار المسيرة، بيروت 1980

(3) سورة الانفال الاية 8 .

آثار فتأثيره في القلوب التأديب واثره في الصور وما يقع به الغضب والعشق واثره عند المشاهدة ان يفنى ما بينهما (1) والجمال مطلق ومقيد ، اما المطلق فيختص بالذات الالهية لا يدركه ولا يعلمه الا الحق واما المقيد فكلي واول اثرا فانه عالم الملكوت لانه فائض من الحضرة الالهية وجزئي تشهده النفس حين تدرك الصور الجميلة .

27 ـ الحال : من التحول و الاستحالة وهو امر يرد على القلب من غير سعي من السالك فهو بهذا المعنى وهبي لا دوام له كما قال ذو النون حين سئل عن العارف من هو فاجاب : كان ههنا فذهب . يعني ان احواله كالبروق لا تدوم . قال بعضهم في هذا المعنى :

لو لم تحل ما سميت حالا　　وكل ما حال فقد زالا
انظر الى الفيء اذا ماانتهى　　يأخذ في النقص اذا طالا (2)

وقد قال ابو علي الدقاق في معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم ، انه ليغان على قلبي حتى استغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة (3) انه كان (ص) ابدا في الترقي من احواله فاذا ارتقى من حالة الى حالة اعلى منها كان فيها (فربما حصل له ملاحظة الى ما ارتقى عنها فكان يعدها غينا بالاضافة لما حصل فيها . فابدا كانت احواله في التزايد ومقدورات الحق سبحانه من الالطاف لا نهاية لها .)

---

(1) والجمال عند الجرجاني ما يتعلق من صفات الحق بالرضا واللطف وعند الكاشاني هو اوصاف اللطف والرحمة الالهية والمفهومان متقاربان كما نلاحظ .
(2) القشيري ، الرسالة ص 32
(3) الحديث رواه الشيخان .
(4) القشيري ، الرسالة ص 32

قال ابن عربي في الحال :

الحال ما يهب الرحمن من منح غاية منه بلا كسب و لا طلب
تغيير الوصف برهان عليه فكن على ثبات فان الحق ينقلب (1)

وهذان البيتان احسن ما قيل في الحال (2) في نظرنا . ان تعريف الحال هو المقام اذ الاحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود (3)

28 ـ الحجاب : قال تعالى ((كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)) (4) وقال صلى الله وسلم : ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما ادركه بصره (5) . والحجاب عند العوام هو كل ما يستر المطلوب و عند اهل العرفان هو انطباع الصور الكونية في القلب فتمنع من تجلي الحق فيه .
وهذا يطابق في نظرنا نوعا ما اسطورة الكهف والظلال للفيلسوف اليوناني افلاطون تماما فقد كانت هذه الاشباح حجابا عن الحقيقة وما الكهف الصوفي الا هذه الدنيا و ما الاشباح الا ظواهر الاشياء و متاع الحياة الفانية .
وقد جاء في كتاب الفناء لابن عربي (اذا قال لك الحق خف فقل

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ، 2 ، ص 426 .

(2) عرّفه ماسينيون (Un état spirituel) وعرفه شرفالي و ميروفيتش الحال بانه بانه (Un état intérieur) وهاتان الترجمتان لا تؤديان المعنى اصلا .

(3) القشيري ، الرسالة ، ص 34

(4) سورة المطففين الاية 83

(5) لا أعرف نسبة هذا الحديث من الصحة ولا درجة تواتره .

انت وانا قال له ارجع فقل منك اليك و انا قال لنا :
كيف اقول لك خذ فتقول انت وانا لا اتخذ فقد له وانا
على التحقيقة لا آخذ فان الاخذ فعل ولا اخذ لسي
واتحد الآخذ اذ انت الفاعل فخذ انت ولا اخذ لي ...
فالالة اللية الاقالية من هذا الخطاب المطلك بما من يدرك
ولا يدرك ويماك ولا يملك)[1] . وهذا الخطاب على ما
فيه من اشارة الى فكرة وحدة الوجود يبين ان اعتقاد
السالك نفسه قد يحجب عن الحق اذ يكفي ان ينسب
الاخذ الى نفسه لكي يحجب . وقد اندس في الصوفية
قوم قالوا بان الوسائط حجب ،فقد روى ابن الجوزي خصم
الصوفية اللدود (عن ابن ناصر عن ابي علي البنا قال:
كان عندنا بسوق السلاح رجل كان يقول القرآن حجاب
والرسول حجاب ، ليس الا عبد ورب . فافتتن به جماعة
فاهملوا العبادات واختفى مخافة القتل)[2] . ولا يخفى ما
في هذا الاعتقاد من تحايل لاحكام الشرع الحنيف . ولا
يساورنا شك في ان المبالغة في الترف والاقبال على الدنيا
المذمومان شرعا يؤثران على صفاء القلوب التي بها تدرك
تدرك الحقائق وربما حملنا على هذا المعنى قوله (ص)
المعدة بيت الداء فبالاضافة الى التأثير الفيزيولوجي فان

---

(1) ابن عربي ، مجموعة رسائله ،كتاب الفناء ،ص5 و 6 .

(2) ابن الجوزي،التلبيس ،ص 513 .

للافراط في التشبيه في حديثنا هذا وقصر عليه بقية الشهوات تأثير على ادراك الحقائق بنسب متفاوتة بين البشر , ما الممارسات العبادية عند الهنود مثلا وما يتبعها من تعذيب للنفس , ينكره شرعنا الحنيف الا مبالغة في تعظيم ما اعتقدوه حجابا بينهم وبين الحقيقة التي يطلبونها . ويبدو انهم قد اهتموا بالحجب المادية فقط ، وقد تجاوزهم صوفية الاسلام بما شرحوا كثيرة في الحديث عن الحجاب فقد قال سري السقطي اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب وقال الكتاني رؤية الثواب حجاب عن الحساب ورؤية الحساب حجاب عن الاحتساب . والحجاب في عرف الصوفية نوراني وهو نور الروح وظلماني وهو ظلمة الجسم ، والواصل لا يلتفت الى مختلف الحجب .

29 ـ الحضرة الالهية : هي تجلي كلمة كن وهي خمس حضرات حضرة الغيب المطلق وتشمل الاعيان الثابتة وتقابلها حضرة الشهادة المطلقة وتشمل عالم الملك ثم حضرة الغيب(1) وتشمل عالمين : الاول قريب من الغيب وفيه الارواح الجبروتية والملكية والثاني قريب من عالم الشهادة وفيه المثال والملكوت واخيرا الحضرة الجامعة وتشمل الحضرات الاربع المذكورة وفيها

---

(1) سماها صاحب معجم مصطلحات الصوفية حضرة الغيب المضاف ولم نجد لهذا النعت (اعني كلمة مضاف) اصلا الا ان يكون قد قصد بها الاضافة الى عالم الغيب المطلق فعندئذ يستقيم المعنى .

الانسان الباطني لجميع العوالم . وهذه الحضرات كما يبدو من تفصيلها لا يمكن ان تكون موضوعا للتحليل العقلاني بمعزل عن الممارسة الذوقية العميقة . ومن ادب الحضرة الامساك عن طلب متاع الحياة الدنيا وعدم الانبساط في القول .

30- الحضور : ويقصد به حضور السالك في حال غيبته مع الحق، تقدست اسماؤه، فيكون الحق بهذا المعنى هو الحاضر الظاهر، قال ابن عربي :

حضوري مع الحق في غيبتي   حضوري به فهو الحاضر
وانا أبين الحق في غيبتي   وعند حضوري هو الظاهر
فان فهمه فانا اول   وان فاتني فانا الآخر (1)

ويبدو ان مصطلحات المشاهدة هي السبب في غياب العبد اذ لا فعل له ولا حكم بل كلاهما للحق جلت آثاره . والحضور ما يرادف قول ابن عربي وهو قوله : اذا تغيبت بدا وان بدا غيبني . وهذا القول على قصره غزير المعاني (2).

31- الحقيقة : نسب الصوفية اهل الظاهر اي الفقهاء الى علم الشريعة وانتسبوا باعتبارهم اهل الباطن الى علم الحقيقة . والشريعة هي مجمل العبادات وأحكامها وتفصيلاتها الفقهية كما جاءت في الاصول، اما الحقيقة فهي انباء عن تصريف الحق . قال القشيري : الشريعة امر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية (3) فمعنى الاولى

(1) ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 606 .

(2) ترجمت ميرونيتش مصطلح الحضور بالكلمة الفرنسية (Présence) فافقدته معناه الحقيقي اصلا .

(3) القشيري، الرسالة، ص 43 .

يحتفظ السالك بأوصافه وفي الثانية تسلب منه . ومصداق
ذلك في نظر الشيخ الأكبر قوله تعالى : ((وما من دابة
الا هو آخذ بناصيتها)) [1] ، اذ الفاعل حين التحقق هو الله ،
ويحسن ذكر الحقيقة قول بعض الصحابة لأمين الرسالة (ص)
انا مؤمن حقا فقال له رسول الله (ص) : وما حقيقة ايمانك ؟
قال : كأني انظر الى عرش ربي بارزا [2] . والواقع اننا حين
نتأمل القرآن والسنة نجد لهما ظاهرا وباطنا الا ان هذا
لا يعني الثنائية الواحد عن الآخر بل هما متلازمان وهذا
هو اعتقاد الراسخين في التصوف كالغزالي والبسطامي
والجنيد وابن عربي ، وما القول بالتفرقة بين الشريعة وال
الحقيقة الا ان هذا التقسيم الا (بعض من قائليه) ان
الشريعة لها حقائق فان كانوا يريدون بذلك المرتبطة
والمقارنة فكلاهما شريعة [3] . وقد انكر اكابر الصوفية على
مريديهم زعمهم بان على المسلم ان يختار بين الشريعة و
الحقيقة وامروهم بالسعي للجمع بينهما . من ذلك مثلا ان
رجلا جاء الى سهل بن عبد الله التستري وبيده محبرة
وكتاب
وجاء الاستفادة من علم سهل فقال له هذا الاخير
ان استطعت ان تلقى الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل فان
الدنيا كلها جهل الا ما كان علما والعلم حجة الا ما

---

(1) سورة [illegible] الآية 11
(2) الحديث رواه مسلم .
(3) التلبيس ، ص311 .

يكون مهدوما ولا غرابة فهو بيت تكلف ثقيلا ، ولا يخفى ما في مغالطة الشبلي من اعتزاز بالباطن وتحقير للظاهر .
والصوفية في حديثهم عن الحقيقة شأنهم شأن الفلاسفة المشائيين ونحني افلاطون خاصة يجعلون للحقائق وجودا مستقلا لا يدركه الا اولو البصائر او الذين انتقلوا من هذا العالم الى الحياة الاخرى ، ولذلك جاء تحقيرهم للمادة او الهيولي وعالمها الحسي .

32 ـ الحقيقة المحمدية : هي الذات مع التعين الاول ، وهو الاسم الاعظم . والى هذه الحقيقة رد ابن عربي كل شيء فوصفها بالاستواء على العرش الرحماني وباللازمكانية :

لا شرق يأخذها لا غرب يسترها	لا عين تدركها من اعين البشر
زمانها الآن لا ماض فتفقده	ولا بمستقبل يأتي على قدر (1)

33 ـ الخاطر : هو سفير الله الى عبده وهو ما يرد على القلب والضمير من الخطاب . وينقسم الى اربعة انواع :
أ ـ خاطر رباني وهو لا يخطئ ابدا ، وفيه قوة وتسلط واندفاع وهو لا يكذب .
ب ـ خاطر ملكي وهو الالهام وقد يحث صاحبه على فرض او ندب .
ج ـ خاطر نفساني وهو يوقظ حظوظ النفس فيكون على شكل هاجس وهو لا يصدق .
د ـ خاطر شيطاني وهو يدعو العبد الى مخالفة الحق سبحانه وهو الوسواس .

---

(1) انظر تعريف الدكتور علي زيعور للحقيقة المحمدية ناقلا منها (العقلية الصوفية ص 157)

وقد فرق الجنيد بين هواجس النفس ووساوس الشيطان ان بان النفس تلح في تلبية مطلوبها حتى تصل اليه اما الشيطان فانه اذا خالفته في معصية الح عليك اتاتي اخرى لأن المعاصي لديه سواء، وقال مشائخ الصوفية بان من كان طعامه الحرام لم يفرق بين الالهام والوسواس وان (من سكتت عنه هواجس نفسه بصدق مجاهدته نطق بيان قلبه بحكم مكابدته)(1) ولهم في الخواطر تفصيل دقيق من ذلك انه اذا تعاقب خاطران ربانيان فان الاول اقوى وتركه يضعف الثاني لأن الآثار لا يجوز عليها البقاء.

34 ــ الخشوع : نعت محمود في الدنيا لأنه من صفات المؤمنين(2) مذموم في الاخرة لأنه من صفات الاخسرين اعمالا. ومصدر الخشوع هو التجلي الالهي في القلب.

هذا ونشير الى ان الخشوع قد يكون شديدا فيتصدع صاحبه من ذلك ان الرسول (ص) كان ينزل عليه الوحي احيانا كصلصلة الجرس.

35 ــ المناجاة : هي ان يتحدث العبد مع الحق سرا حيث لا احد ولا ملك مصداق ذلك الحديث القدسي : من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خيرا منه. والعارف يدرك ان خلوته بربه لا بنفسه ومع ربه لا مع نفسه فيرى منه به كما،

---

(1) القشيري ،الرسالة، ص43 .

(2) البصري : الخشوع هو الخوف الدائم اللازم للقلب ويكاد يجمع الذين كتبوا عن الحسن انه دائم الخوف وعلل ذلك مرة فقال :لا اعلم ان كان الله قد اطلع على في بعض ما يكره فقال : اذهب لا غفرت لك. وهذا حال الصادقين مع ربهم .

عين مغايرة لصاحبها ، والخلوة دائمة لصاحبها لأنه لا اثر بعده عين ولا تصح لأهل الكشف ابدا لأنهم يشاهدون الملأ الاعلى والارواح والاكوان ، وقد فصلها الشيخ الاكبر تفصيلا لم نجده عند غيره فقد ذكر بان درجات الخلوة الف وسبعون ، اسرييتحيل ثبوته عقلا فتحصيله على اصحاب الاذواق ، كما ذكر لها مراتب هي :

أ- خلوة الذكر الخيالي وهي تصور لفظة الذاكر .

ب- خلوة الذكر المعنوي وهو ذكر القلب وبه يعرف الصوفي الاشياء في احوال نقصه وبقائه وثبوته وفنائه .

ج- خلوة الاستحالة ، وفيها يتلذذ صاحبها بانفراده وهي لا تعطي مقاما ولا رتبة .

هذا وتعطي خلوة العارفين لأصحابها الاحاطة بالملك والملكوت والجبروت ، وقد سخر ابن عربي من خلوة اهل الغفلة ، فقد نسبهم الى خلوة صفاء الفكر التي غايتها تصحيح النظر وهي غالبا ما تخرج عن حدود الاستقامة اذ تلتبس عليها موازين الذوق فهي خلوة (لا يعلم غايتها الا الله) [1] اذ اراد الله اصحابها لفصال بينهم وبين النظر ، وهذا كلام طبيعي من رجل قد من الذوق

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ، ص168 .

فيبدأ ما كتبه ومحيا خطالها (١)

36 ـ العطش : مرادفة مراتب الكشف ويقابله الفكر .

37 ـ الشروق : نوعان : بسيطة وتعني الحقائق البادية من الاعيان ، وعالية وتعني شؤون العبد في غيب الغيوب .

38 ـ المحترق : اوله برق وآخره ماحق وهو من اوائل التجليات الجاذبة الى الفناء .

39 ـ المحو : اشارة الى حقيقة التوحيد بذهاب الخلق فيما كان كأنه لم يكن . قال الجنيد ليحيى بن معاذ : ثم الاندماس شاهده فمحو دمس الاندماس (2)

40 ـ الرجاء : مقام مألوف يحتاج فيه العبد الى ادب حاضر مع الحسنى . وادنى المنازل فيه تخرج صاحبها من الطاعة ، ونهايته تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل ، وعكسه وقته تحكم الخوف :

ان الرجاء مثل الخوف في الحكم ... فاعزم عليه وكن منه على علم

وقد ارتبط الخوف والرجاء بآداب الدين ، فأصل الطاعة الورع ، واصل الورع التقوى واصل التقوى محاسبة النفس ، واصل محاسبة النفس الخوف والرجاء ، واصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد واصل ذلك الفكرة والعبرة .

---

(1) قال ابن الجوزي في صيد الخاطر بان العامي لا يستفيد من خلوته الا كما يستفيد العطار من الاسمال ، ص 121 .

(2) د . عبد المنعم الحفني ، معجم مصطلحات الصوفية ص 98 .

وأشهر من اشتهر بالخوف والرجاء وتحليلهما من الصوفية الحارث بن اسد المحاسبي (1) في كتاب المسائل (2) خاصة فجعل كلامه فيهما تحليلا نفسيا عميقا حاول ان يلتزم فيه ما جاء في الكتاب والسنة ،الا ان حديثه في الوساوس والخطرات بعمق اثار حفيظة الامام احمد بن حنبل (رض) فنفى الناس عنه وقال : حارث بمنزلة الاسد المرابط ينظر اي يوم يثب على الناس (3). وبسبب هذا النفور الحنبلي يحسون في نظرنا الى اختلاط مباحث الحارث الصوفية بالمباحث الكلامية التي جعلت اهل الكلام يقبلون عليه بكثرة. وينبغي ان يفرق بين الرجاء والتمني ،فالاول رديفه العمل والثاني رديفه الكسل وقد شبه الصوفية الخوف والرجاء بجناحي الطائر اللذين يحصل الطيران باستوائهما.

والرجاء على ثلاثة اضرب :

- رجاء قبول حسنة

- رجاء المغفرة حين يقع العبد في زلة.

- رجاء كاذب وهو رجاء المغفرة مع التمادي في الذنوب.

ويعتقد الصوفية ان الرجاء من صفات من شاهد الجمال وان الخوف من صفات من عاين عز الجلال.

---

(1) الحارث المحاسبي (رضي الله عنه) : يجهل تاريخ ميلاده ، توفي سنة 243 هـ (857) اثرى الله زاد كثيرا ، اهم كتبه ، الرعاية لحقوق الله ، ثم كتاب المسائل.

(2) الحارث المحاسبي ، المسائل في اعمال القلوب والجوارح ، تحقيق د / عبد القادر [illegible] ، الطبعة الاولى 1969.

(3) ابن الجوزي ، التلبيس ص 162.

38 ـ الرداء : اكتساء العبد صفات الحق ، والرداء يأتي عند بداية هذه الصفات .

39 ـ الرحمانية : هي اخص من الالوهية لانفرادها بخصائص الحق سبحانه واعز منها لانها ظهور الذات في المراتب العالية وتختص بها عن الالوهية المدنية ، واسم الرحمان ... فيه سبع اوصاف نفسية هي : الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر والاسماء الذاتية .

(واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم الرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والخلقية فانه لظهوره بها في المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات) (1)

40 ـ الرضا : من المقامات التي يورثها الصبر ان من يتكشف له شيء من جمال حضرة الربوبية وجمالها ما يبهره فلا يحس بما يجري عليه من الالم او غيره فقد سأل الجنيد سريا السقطي : هل يجد المحب ألم البلاء ؟ قال : لا قال : وان ضرب بالسيف ؟ قال نعم وان ضرب بالسيف ؟ وللرضا وجهان كما قال ابو حامد الغزالي (2)

أ ـ الوجه الاول هو عدم الاحساس مطلقا .

ب ـ الوجه الثاني الاحساس مع الرضا .

---

(1) معجم مصطلحات الصوفية ص 111 .

(2) الغزالي ، الاحياء ج 4 ، ص 130 .

وفي هذا المقام يغمر العبد بأشد الابتلاءات والمجاهدات .

41 ـ الصالك : هو الماشي على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره ، وهو اربعة انواع :

أ ـ السالك مجرد وصفات نفسه باقية عليه .

ب ـ مجذوب مجرد تداركه الحق باليقين بديهيا .

ج ـ السالك متدارك بالجذبة وهو الذي آنسه الحق بنفسه المقارب .

د ـ مجذوب متدارك بالسلوك وهو الذي رسخ عنده الدين الحجاب وكاشفه بانوار اليقين ورزاه من بحر المحبة .

وهو ارشد الاربعة .

42 ـ السر : هو لطيفة مودعة في القلب وهي محل المشاهدات كما ان القلب هو محل المعرفة والروح محل المحبة ، وقد نقل الدكتور علي زيعور (1) هذا التعريف عن القشيري (2) ناقصا ولم يتطرق الى مراتب السر التي فصلها الشيخ الاكبر وهي ثلاث :

أ ـ سر العلم وهو جمع الاضداد بالحكم في العين الواحدة ويعني كل علم يحصل عن دلالة لأن العلم مشتقة من العلامة ويضاف الى الله لأنه عالم نفسه .

---

(1) د / علي زيعور ، الكرامة الصوفية ... ص170 .

(2) القشيري ، الرسالة ص45 .

ب - سر الحال وهو ان يكون الحق [illegible] ويحضر [illegible]

نفسه [illegible] في الصور التي انشأها فاصبحت [illegible]

ومنه [illegible] الاسير حين [illegible] ابراهيم [illegible]

وبهذا السر قال الحلاج انا الحق وقال انا من اهوى

ومن اهوى انا .

ج - سر الحقيقة وهو ان يعلم العبد ان الكائنات لا تكون الا له وان العبد لا اثر له .

قال سهل التستري : ان للربوبية سرا لو ظهر لبطلت الربوبية وان لها سرا لو ظهر لبطلت الاحكام وان للعلم سرا لو ظهر لبطلت النبوة وقال غيره السر ما لطف عليه الحق ، وقيل السر ما لا اطلاع عليه لغير الحق ، وقال آخر اسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم ، وقالوا صدور الاحرار قبور الاسرار . وهذا القول الاخير لا يساورنا شك في انه شعار الصوفي ، ومن يحاول ان يكون مريدا الى ان يصبح واحدا منهم ، وإلا فانه يستحق عقابه :

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

هذا ولا تفوتنا الاشارة الى ان سر السر ينفرد به الحق ، ويعني ما لا اطلاع عليه لغيره ، وان سر التجليات هو شهود كل شيء في كل شيء .

43 ـ السفر : هو سير القلب متوجها الى الحق وهو اربعة انواع :

أ ـ سفر من منازل النفس وهو نهاية مقام القلب وبه ترفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة .

ب ـ سفر في الله وذلك بالا تصاف بأخلاقه وهو نهاية الحضرة الواحدية وفيه يرفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة الباطنية .

جـ ـ سفر مقام قاب قوسين وهو نهاية الولاية وفيه زوال التقييد بالظاهر والباطن بحصول عين الجمع .

د ـ سفر الرجوع من الحق الى الخلق وهو سير بالله عن الله وهو فرق بعد جمع وبقاء بعد فناء .

44 ـ السكر : هو غياب بوارد قوي وهو على مرتبتين :

أ ـ سكر طبيعي وسببه وارد الاماني مصداق قوله (ص) اعبد الله كأنك تراه .

ب ـ سكر الكمّل من الرجال قال شاعر هم :

وأسكر القوم دور كأس   وكان سكري من المدير

وسبب هذا السكر كما يدل البيت هو حالة الشهود .

والفرق بين السّكر والفناء ان السّكر يورّث الطرب والسرور وانشاء الاسرار الالهية كان الحلاج سكرانا ـ اما الفناء

فلا افشاه في قلبه شأنه شأن الغيبة والصحو . وقد تحدث ابن عربي عن السكر العقلي ومعناه رد الاخبار الا التي يسنة بالدليل والبرهان ، فلا يؤاخذ الحق صاحب هذا السكر (لانه سكران رفع عنه القلم)(1) وفي هذا القول من الجناية على العقل شيء كثير .

45 ـ المشاهد : قال تعالى ((افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد))(2) . ومعنى الاية في الفهم الصوفي انه لا يشاهد الله الا المتكمل من الرجال وبين هذه الرؤية هي المشاهدة . فكل مشاهدة رؤية وليست كل رؤية مشاهدة . ويقول الصوفية انه يحصل للعبد الشهود الشهي قبل المشاهدة وقالوا بأن من غلب عليه العلم فهو شاهد علم ومن غلب عليه الوجد فهو شاهد وجد ومن غلب عليه الحق فهو شاهد الحق(3)

46 ـ الشهود : هو رؤية الحق بالحق التي ينتفي عندها غياب العبد عن حظوظ نفسه فلا يراها . والشهود على ضربين :

أ ـ شهود المجمل في المفصل وهو رؤية الاحدية في الكثرة .

ب ـ شهود المفصل في المجمل وهو رؤية الكثرة في

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ، ج2 ، ص605 .

(2) سورة هود ، الاية 17 .

(3) قال الجنيد : الشاهد الحق في ضميرك واسرارك مطلع عليها ، والمشهود مايشهده الشاهد .

الـذات الاحـديـة (1)

47 ـ الشـوق : هـو حالـة نـزاع القـلب للقـاء المحبـوب والفـرق بينـه وبيـن الاشـتياق انـه يسكـن باللقـاء امـا الاشـتياق فـلا يسكن لأنـه حـركـة يجـذبهـا المحـب عنـد اجتماعـه بمحبـوبـه ، فالشـوق مـا سكـن والاشتيـاق مـا بقـي • والشـوق فـي عـرف الصـوفيـة مـن اوصـاف المحبـة وقـد خصـص لـه الغـزالـي بـابـا كـامـلا فـي الاحيـاء • وقـال الصـوفيـة (مـن اشتـاق الـى اللـه أنـس الـى اللـه ومـن انـس طـرب ومـن طـرب وصـل ومـن وصـل اتصـل ومـن اتصـل طـوبـى لـه ومـن مـآب) (2)

48 ـ الصـاحـب : هـو المتصـرف فـي الـزمـان بالمـاضي والنشـر وفـي المكـان فـي البسـط و القبـض وهـو صـاحـب الـزمـان والوقـت والحـال الـذي حصـل لـه التحقـق بـالبـرزخيـة الاولـى والاطـلاع علـى حقـائق الاشيـاء وتجـاوز طـور العقـل والـوهـم والعقل(4).

49 ـ الصحـو : ويعنـي عـودة العبـد الـى احسـاسـه بـوارد قـوي بعـد ان كـان فـي غيبـة ، ولا يمكـن الحـديث عـن صحـو الا بعـد سكـر • قـال الشبلـي : شـربـت انـا والحـلاج مـن كـأس واحـدة فصحـوت وسكـر فعـربـد فحبـس حتـى قتـل ، فبـات هـذا القـول الحـلاج وهـو فـي الخشبـة مقـاطـوع الاطـراف قبـل

---

(1) لا يفوتنا الحديث عن مفهوم الشهادة عند الصوفية فهي على ضربين صغرى وتعني القتل في سبيل الله وكبرى وهي الدخول في دائرة الصديقية بعد الفناء عن وجود الذات•

(2) معجم مصطلحات الصوفية ص 142 •

(3) والصاحبية فرقة صوفية مبطلة •

(4) تلاحظ كيف تجمع الصوفية بين الوهم والعقل ولهذا الموقف دلالة هي احتقار العقل •

ان يموت فقال : هكذا يزعم الشبلي لو شرب ما شربت لمحسن بمه مثل ما عمل بي • اوقال مثل قولي ، وعلق ابن عربي في الفتوحات على هذه الحكاية فقال : تبلغنا قول الشبلي ورشحناه على قول الحلاج لصحوه وسكر الحلاج (1) • ولا يساورنا شك في ان الحكاية موضوعة من اساسها قصد بها واضعها الصوفي نصرة الحلاج بهذه الطريقة لتعذر ذلك جهرا • وموقف ابن عربي هنا يعبر عن التقية التي تعامل بها الصوفية من الحلاج حيا وميتا • هذا ونشير الى ان الصحو والسكر اتم من الحضور والغيبة وان تشابهت •

50 ـ الصديقية : هي الدرجة التي بين الولاية النبوة ولها اركان ستة لا تحصل بدونها هي : الاسلام والايمان والصلاح والاحسان والشهادة والمعرفة(2) ويرى [illegible] وهو الصديق مما غاب من اسرار الحق عن عيون المخلوقات فيصير الغيب شهودا بالنسبة اليه •

51 ـ الصعق : ((هو الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها))(3)

52 ـ صلصلة الجرس : هي الصوت الذي لا يبين السر انكشاف المرتبة الالهية بدون [illegible] وهو الجمال الاعظم

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ص607 •

(2) [illegible] مقام من عرف نفسه فقد عرف ربه •

(3) د / عبد المنعم الحفني ، معجم المصطلحات الصوفية ص 135 •

بين البعد وبين الحضرة العنصرية التي تحدث بشهادة القهر وقد تستشف قلوب العارفين في الوصول اليها لعالم مشاهدتها .

53 ـ البادي والهجوم : هي انوار الشهود وهي بداية تجليات الاسماء الالهية على باطن العبد وهي ابقى وقتا من اللوائح واللوامع اذ اللوائح كالبروق تلمع ثم تختفي واللوامع اظهر منها اذ انها قد تبقى وتثبت وثالثة اسما البادي والهجوم فأقوى سلطانا واذهب للطاقة المقابلة .

54 ـ العنقاء : هباء فتح الله فيه مكونات العالم سمي عنقاء لأنه يسمع به ولا وجود له في عينه .

55 ـ العشق : تندرج فيه جميع مقامات المحبة لانه اعلاها ويعني اتحاد ذاتي المحب والمحبوب فهو بهذا المعنى مقام الذهول والغيبة وتحته الغرام والافتتان والوله والدهش . قال النوري ـ وهو من كبار مشائخ الصوفية ـ انا اعشق الله وهو يعشقني فسئل عن ذلك فقال سمعت الله يقول ((يحبهم ويحبونه)) . وليس العشق بأكثر من المحبة . وقد نقد ابن الجوزي هذا القول من ثلاثة اوجه اعتبرها دليلا على جهل النوري .

1 ـ من حيث الاشتقاق فان العشق يطلق في اللغة على ما ينكح فقط .

. . . .

2 ـ ان صفات الحق تعالى منقولة فهو يحب ولا يعشق ويعلم ولا يعرف .

3 ـ لا دليل المنوري على دعواه الدعوى المتمثلة في محبة الله اياه وقد صح ان رسول الله (ص) قال : من [illegible] النار (1)

56 ـ العماء : ذات محض لا حقية ولا خلقية لها ولا مرتبة تضاف اليها وذكر الصوفية فيه حديثا هو (ان العماء ما فوقه هواء وما تحته هواء) (2) اي لا حق ولا خلق فهو مقابل الاحدية وهو حقيقة العماء (3) التي صفتها البطون الذاتي العمائي والفرق بينه وبين الاحدية انها حكم الذات بمقتضى التعالي في حين انه حكم الذات بمقتضى الاطلاق .

57 ـ الغوث : هو رأس الحكومة الباطنة عند الصوفية وقد فصلنا امره في الفصل الاول حين تحدثنا عن التصوف والتشيع وهو في عرف الصوفية القطب حين يلتجأ اليه اما في غير ذلك الوقت فهو القطب وهو موضع نظر الله من العالم في كل زمان وقد اعطاه الحق سبحانه الطلسم الاعظم الذي يسري في الكون واعيانه الباطنة

(1) ابن الجوزي ، التلبيس ص 165 .

(2) الحديث رواه الحافظ ابن الجوزي بسنده .

(3) ذكر ابن عربي العماء بدون همز في كتاب الجلالة (ص 8) من مجموعة رسائله ، وحلله بحيث افضى به الى اثبات الهو الحيرة السارية في كل شيء .

والناظر كما تسري الروح في البدن وهو يفيض بروح الحياة على الكون الاعلى ، وقد تحقق بهذا المقام من الانبياء بأربعة هم محمد وابراهيم واسماعيل واسحق عليهم السلام ومن غير الانبياء الحسن والحسين رضي الله عنهما ، ويوجد تحت القطب امامان احدهما عن يمينه ونظره في الملكوت والاخرى عن شماله ونظره في الملك ، وهناك الابدال وهم اربعون لا سبعة كما ذكر الدكتور زكي مبارك (1) والنقباء وهم ثلاثمائة والنجباء وهم سبعون والامناء وهم سبعون ايضا وفيهم الابرار والاوتاد والاخيار بالاضافة الى الأثافي وهم اربعة او ثلاثة (2).

وقد جاء ماسينيون بالعجب حين اعتبر عدد الابدال مأخوذا من تقاليد الساميين (3) والحال انه ليس من وضع الصوفية بل نص عليه الحديث الشريف (البدلاء بالشام اربعون رجلا كلما مات رجل ابدل الله رجلا مكانه) (4)

وقال ماسينيون بأن وظيفة القطب الادارية تختلف من كاتب الى آخر (5) وهذا خطأ لم نجد له اصلا فمؤرخو التصوف

---

(1) د / زكي مبارك ، التصوف الاسلامي ، ص 60 .

(2) ونرى ان يكون ثلاثة في مقابل عدد الاثافي الحقيقية التي حملوا اسمها .

(3)L.Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Librairie philosophique, Paris 1954, p.133

(4) الحديث رواه احمد ورجاله رجال الصحيح .

صوفية كانوا ام غير صوفية متفقون على تعريف القياسي وتحديد مدته . اما قوله ان عدد الاثافي عند الدوزية هو نفس عدد الاركان عند الباطنية النصيرية وعند القرامطة (1) فيوحي بعلاقة موهومة بين الصوفية والفرق الباطنية التي سعت لتحقيق غايات سياسية وهو امر لا اصل له في نظرنا مع اعترافنا بوجود محاولة تسلل بعض الباطنية لضرب التصوف واستغلاله لتحقيق غاياتهم .

58 ـ الغيبة : هو عدم حضور القلب لما يجري من احوال الخلق لاشتغاله بما يرد عليه . والغائبون طبقات ثلاث :

أ ـ العارفون وهم غائبون عن حق بحق .

ب ـ من دونهم من اهل الله وهم غائبون بحق عن الخلق .

ج ـ اكابر العلماء (2) وهم غائبون بخلق عن خلق .

59 ـ الغيب : هو ما ستره الحق عنا وهو غيبان الاول متحقق في علم الانسان ويسمى غيبا وجوديا (3) والثاني محتمل في قابلية الانسان ويسمى غيبا عدميا (4) . وقد تحدث الصوفية عن غيبين آخرين هما الغيب المصون ولا يعلمه

---

(1) L.Massignon, ibid. p133

(2) نظرة انتقاد الصوفية من شأن علماء الظاهر في حديث الطبقة الثالثة .

(3) مثاله عالم الملكوت .

(4) مثاله العوالم التي نجهلها فهي عدمية لعدم اطلاعنا عليها .

الا اللــه وغيب الهــويــة وهــو ذات الحــق (1) .

60 ــ الفاتحــة : هي الصفــات النفسيــة السبع : الحياة و العلــم والارادة والقــدرة والسمع والبصــر والكلا م .

61 ــ الفنــاء (2) : قصــد الصوفيــة بالفنــاء الاخلاق فــي سقــوط الاخــلاق المذمــومة ويقــابلــه البقــاء بالاخلاق المحمودة وقصــدوا بفنــاء الحقيــقة وهــو الذي يعنــنا باستيلاء سلطان الحــق على العبــد حتــى لا يشهــد من الاغيــار رسمــا ولا طللا (3) والفنــاء عند ابن عــربي درجــات فهنــاك الفنــاء عــن المخالفــات وهنــاك عن افعــال العبــاد وهنــاك فنــاء عــن صفات المخلوقين وهنــاك فناء عــن الذات وهنــاك فنــاء عن كــل العالـم ، وذلك شهــود الحــق وهنــاك فنــاء عــن كــل مــا ســوى اللــه باللــه وفيــه يفنــى العبــد عــن رؤيــة نفســه فلا يعلــم انــه فــي حالــة شهــوده ، والفنــاء السابــع هــو الفنــاء عــن صفــات الحــق فيرى العبد المكــون حقــا ظاهــرا فــي عيــن مظاهره .

ومــن امثلــة الفنــاء البسيــط مــا حدث للنســوة اللاتــي قطعــن ايديهــن حيــن خــرج عليهــن يوســف عليــه السلا م وان حصــل بعض الصوفيــة هــذه الحــال علــى الغيبــة .

---

(1) ذ وذات الحق باعتبار اللاتعين .

(2) ترجم ميروفيتش الفناء بانه موت صوفي (Mort mysyique) وهذا خطأ وربما كان سببه مقارنة الفناء الصوفي في الاسلا م بفناء الهنود في رياضاتهم الروحية وشتان ما بين الفنائين .

(3) هناك فرقة صوفية ضالة تسمى الفنائية لم تحسن التفرقة بين البشرية والا لوهية البشرية .

62 ـ الفتوح : هي كل امر يحصل للعبد دون طلب منه ، وعلامته عدم الاخذ من فتوح الغير وهو على ثلاثة انواع :

أ ـ فتوح العبارة وسببه الاخلاص مثاله ايتاء الرسول (ص) جوامع الكلم .

ب ـ فتوح الحلاوة في الباطن وسببه جذبة من الحق

ج ـ فتوح المكاشفة بالحق وسببه معرفة العبد الحق .

وقد عجبنا كثيرا من قول ماسينيون ان ابا مدين الغوث(1) قد قال عن الحديث الشريف انه لحم جاف(2) والحال انه لم يعن الحديث البتة بل قال لأصحابه : اطعمونا لحما طريا ولا تطعمونا القديد اي لا تنقلوا الينا عن غيركم يريد بهذا ان يرفع همم اصحابه لمطالب الاخذ عن الحق سبحانه(3) . ولسنا ندري كيف جاز لماسينيون ان يقول هذا الكلام والحال ان ما بين الفتوح وبين الحديث لفظا ومعنى اعرض من الصحراء .

63 ـ قاب قوسين : هو الاتحاد بالحق مع بقاء التمييز المعروف بالاتصال وهو مقام القرب الاسمائي وفوقه مقام او ادنى وهو مقام الاحدية عين الجمع .

64 ـ القبض : يسترقي العبد من الخوف والرجاء الى

---

(1) سيدي ابو مدين واسمه الحقيقي شعيب ولد بالاندلس وتوفي في بجاية في 1197 . قطب زمانه ، ترجم اميل درمنغام (E. Dermenghem) ومسيك Messikh ديوانه الى الفرنسية ونشر في دمشق سنة 1938 . كتب الدكتور عبد الحليم محمود (سيدي ابو مدين الغوث) منشورات المكتبة العصرية ، بيروت بدون تاريخ .

(2) ذهب الشعراني الى ما يقارب تأويل ابن عربي حين قال بان الشيخ ابا مدين يريد ان يقول (اسمعونا الكلام الذي ورد على قلوبكم من حضرة الله عز وجل لأن هذا هو النافع المفيد لنا) الاخلاق المتبولية ج 2 ص 82 .

(3) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ص [illegible] .

القبض والبسط فقبض العارف كخوف المستأمن • والقبض هو نداء الخوف في الوقت وادنى اسبابه وورود اشارة عتاب عليه، قلب العارف فاذا حصلت اشارة الى تقريب او اقبال حصل منه انهما البسط • وادب القبض ان يلتزم صاحبه السكون والادب مع الحق سبحانه خوفا من حصول مكر خفي • ولهذا استعاذ اهل التحقيق من القبض والبسط وقالوا (قف على البساط واياك والانبساط) (1)

65 ـ الكشف(2): هو حالة ارتفاع الحجاب فيرى العبد ما وراءه وهو من بدايات الطريق التي يشاهد فيها العبد الملائكة وارواح الانبياء ويسمع منهم اصواتا ويقتبس منهم فوائد (ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق) (3)

66 ـ اللطيفة : عرفها ابن عربي بأنها كل اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم ولا تسعها العبارة كما لا تأخذها الحدود • وهي مشتقة من اسم الحق اللطيف الذي يعني ايصال الارزاق الحسية والمعنوية مع قناع العبد اسبابها ومصداق ذلك قوله تعالى : ((ويرزقه من حيث لا يحتسب)) (4) وصاحب اللطيفة

(1) القشيري ،القشيرية ص33 •

(2) الدكتور / ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني مقالابعنوان (اشارة الى الكشف الصوفي) نشرته مجلة الفكر المعاصر،العدد 34 ديسمبر 1967 ،المؤسسة العامة للتأليف والنشر القاهرة ص 33 ـ 40 •

(3) ابو حامد الغزالي ،المنقذ من الضلال ، اسطنبول 1981 •

(4) سورة الطلاق الاية 65 •

في عرف الصوفية هو العبد الذي يرضاها الله فيسره بالمحبة دون ان يتفطن اليه فان تفطن اليه لم يعد صاحب لطيفة لأن من الواجب ان يكون صاحب عزة ومنعة فالاولى رفعه ولدقة معنى اللطيفة فان العبارة لا تسعها .

67 ـ اللوح : هو الكتاب الذي جعله الحق محلا لتدوين وتسطير الى اجل معلوم ، وهو اربعة الواح :

أ ـ لوح القضاء السابق على المحو والاثبات وهو لوح العقل الاول

ب ـ لوح القدر اي لوح النفس الناطقة الكلية وهو المسمى باللوح المحفوظ (1)

جـ ـ لوح النفس الجزئية وفيه ينقش كل ما في السماء الدنيا

د ـ لوح الهيولي وهو قابل للصور في عالم الشهادة ولا تقتضي الهيولي صورة الا وهي منطبعة في اللوح المحفوظ .

68 ـ الماهية : هي (ام الكتاب وهي عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق) (2)

---

(1) دوزي ميروفيتش اللوح المحفوظ بانه (Tablette préservée car conservant les archétypes) فجاء فهمها ادبيا اكثر منه فلسفيا او دينيا .

(2) د / الحفني ، معجم مصطلحات الصوفية ، ص 2[illegible] .

69 ــ المحبوب : انسان فاز بجميع المقامات والمراتب بلا تعب لأن الحق ارتضاه فاصطفاه لحضرة انسه وهو لا يصاحب المشيئة لأنه لم يقطع المقامات مجاهدة .

70 ــ البحرين : هو مجمع بحري الوجوب والامكان في حضرة قاب قوسين .

71 ــ المحق : هو فناء العبد في عين الحق اي ظهوره بمظاهر اللطيفة والنائب عن الحق فيصبح كما في العالم . وهو حال الانبياء وفيه قال الشيخ الاكبر :

فناء الكون في الاعيان محق   وعين الكون حق ثم خلق (1)

اما محق المحق فهو ظهور العبد بمظاهر الساتر والحاجب للحق فلا يستطيع غيره الاطلاع عليه وهو حال الوارثين من الاولياء ، قال الشيخ :

ان محق المحق ايدار   وهو في التحقيق انذار (2)

والفرق بين المحو والمحق هو كون المحو فناء افعال العبد في فعل الحق في حين ان المحق هو فناء وجود العبد في ذات الحق واقل منه الطمس وهو فناء صفات العبد في صفات الحق ، فموضوع الفناء هو الذي سبب هذه التسميات .

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ص 616 .

(2) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ص 616 .

72 ـ المحاضرة : عرف الدكتور زهور المحاضرة بانها حضور القلب من الحق في الاستفاضة من اسمائه تعالى . والواقع ان الامر لا يتعلق باستفاضة ابدا بل بمجرد الاعتبار والتأثر ومجاراة الاسماء الالهية يدلنا على ذلك امور ثلاثة :

أ ـ قول القشيري بأن النفس تكون عند المحاضرة وراء الستر(1) .

ب ـ قول ابن عربي بان حال المحاضرة هو المأمور به شرعا من تدبر واعتبار(2) وهذا يعني الوقوف عند التأثر .

ج ـ تكون المحاضرة تعقبها حالتان اعظم منها ان صح انهما حال وهما المكاشفة والمشاهدة اللتان ترفع التستر عندهما .

فالمحاضرة اذا مجرد استيلاء سلطان الذكر على القلب وقد يكون هذا بتواتر برهان والقلب وراء الستر بعد .

73 ـ المحو : هو الحال التي ترفع فيها اوصاف العادة عن العبد فيغيب عن نفسه وعقله ويزول عنه الركون الى الاسباب الموضوعة والمحو على ثلاثة اضرب :

(1) القشيري ، الرسالة ص 40 .

(2) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ص 618 .

أ ـ صحو الجمع وهو فناء الكثرة عن الوحدة .

ب ـ صحو العبودية وفيه تفنى الاوصاف البشرية .

ج ـ صحو بين العبد وهو اسقاط اضافة الوجود الى الاعيان .

74 ـ المشاهدة : هي رؤية الشيء بدليل التوحيد ورؤية الحق في الاشياء وهي يقين لا يشوبه الشك . والمشاهدون لهم احوال ثلاثة :

أ ـ النظار كالمريدين وهم يشاهدون بالاعتبار والفكرة .

ب ـ الاواسط وليس في سرهم غير الله سبحانه وتعدى السوى .

ج ـ العارفون وهم غائبون حاضرون وحاضرون غائبون .

75 ـ المقام : اذا قام العبد في الوقت بما يتعين عليه من معاملة ومجاهدة ورياضة يكون صاحب مقام . فالمقام بهذا المعنى مرتبة كسبية بعكس الحال الذي هو عطاء وهبة ولا يصح الانتقال من مقام الى آخر جديد قبل استيفاء احكام المقام السابق فلا توكل قبل قناعة مثلا . وقد تحدث الصوفية عن المقام المحمود الذي يذكر في دعاء الآذان [1] فقالوا هو جنة الذات وهو في الطبقة الثامنة في ترتيب الجنان ، اما المحمديون فسموا به الصحو الثاني .

---

(1) اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته انك لا تخلف الميعاد (متفق عليه) .

76 ـ المكر : هو ان يبقي للعبد حاله وان تتوالى عليه النعم مع سوء ادبه ومخالفته الحق سبحانه وتعالى • ومن آيات المكر ان العبد قد يرزق العلم النافع ولا يرزق الاخلاص فيه او العمل به • وللمكر مستويان :

أ ـ المستوى الاول وهو لعامة اهل الطريق ويتمثل بوقوعهم في ارداف النعم عليهم ونتيجته الشقاء •

ب ـ المستوى الثاني وهو لأصحاب الهمم ويتمثل المكر بهم في بقاء احوالهم مع سوء ادبهم ونتيجته نقصان المعرفة ومصداق المكر قوله تعالى ((سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين)) (1)

77 ـ المملكة : عالم العرش والكرسي اي المحسوسات الطبيعية من عالم الشهادة •

78 ـ الموت : هو قمع اهواء النفس وهو ثلاثة انواع :

أ ـ احمر ويعني مخالفة النفس •

ب ـ ابيض ويعني الجوع •

جـ ـ اسود ويعني تحمل اذى الناس بسبب الفناء في الله •

79 ـ النفس : محل الشهوات وهي ثلاثة انفس (2)

أ ـ الامارة وهي ميالة الى طبائع البدن •

ب ـ اللوامة وهي التي تم نورها بتخلوها من الاخلاق

جـ ـ المطمئنة وهي التي تم نورها بتخلوها من الأخلاق •

(1) سورة الاعراف الاية 7

(2) تحدث البعض عن الانفس الحيوانية والملهمة والناطقة والصالحة والحكمية والنبوية ولكن جميعها تحت الانفس الثلاث التي ذكرناها •

الذميمة وتحصيلها الاخلاق الحميدة .

80 ـ الوارد : هو الامر المحمود الذي يجري على القلب دون تعمد من العبد ويختلف عن الخاطر وقد يكون من العلم وقد يكون من الحق . والواردات انواع فهناك وارد حزن وهناك وارد بسط وهناك وارد قبض ..

81 ـ الوجد : امر يصادف القلب يفنيه عن مشاهدة نفسه ومن مشاهدة الحاضرين وقد يكون ثمرة الحزن في القلب . واهل الوجد هم اناس متفرغون للفهم عن الحق فهي كثير حركة في السكون حتى يفهم امر الوحي . وعلامة الوجد ان صاحبه حين يعود الى نفسه يأتي بمزيد علم فان لم يحصل هذا علم ان ما اعتراه هو نوع القلب . والصوفية عند الوجد نوعان ، فهناك من يملك وجده تأدبا مع الناس وهناك من لا يمسكه ولا يستطيع امساكه لأن حكمه حكم الغيبة والفناء وعلى هذا الرأي الثاني الشيخ ابن عربي . وقد انكر الحافظ ابن الجوزي على الصوفية وجدهم ورد الاحاديث التي يحتجون بها في هذا الشأن ببطلانها كما احتج بعدم وجد الصحابة والتابعين والحال انهم كانوا اصفى قلوبا . وذهب الى ابعد من هذا فاعتبر الوجد من

الا عن الشيطان . والوجد حسب اجتهادنا نحن هنا يعرف في علم النفس بالايحاء وهي الحالة التي لا يتأثر بها صاحبها بالاشياء الخارجية والمؤثرات حيات ساعة وهي تتطلب شيئا من التركيز ولذلك فنحن نشاطر القشيري في ان الواجد يدرك ما فيه الغائب ، والوجد فيما يبدو هو الشائع عند فقراء الهند واهل الحضارات من بلاد الاسلام .

32 . الوقت : من الشعارات التي رفعها الصوفية قولهم ابن وقته يعنون بذلك انه مشتغل بما هو اولى به في الحال ، وقد شبهوا الوقت بالسيف (من استسلم لحكمه نجا ومن عارضه انتكس وتردى) (1) وكالسيف ان لا ينته ... وحده ان حاشيته خشنتان ويقوم الصوفي بآداب الشريعة ان كان وقته الصحو وبآداب الحقيقة ان كان وقته المحو . وقد نقل القشيري رحمه الله عن استاذه ابا علي الدقاق قوله : الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك يعني بذلك انه لو محاك وافناك لتخلصت حين ذاك بل يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية ويبدو ان هذا التعريف لم يرق ابن عربي فقال (ومن الناس من

---

(1) القشيري ، الرسالة ص 31 .

يشهد التفرقة خاصة في الجمع ولا يشهد جمع التفرقة فيستحيل ان ذلك عين الوقت فان سئل عن الوقت يجيبه بالمبرد فيقول الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك) (1)

ونحن على رأيه في هذا النقد لسببين :

أ - ان الوقت لا يأخذ من العبد قطعا لأن اصله الاستعداد فان كان العبد حزينا فوقته الحزن وان كان مسرورا فوقته السرور الخ ...

ب - ان المحق من خصائص الواصلين من انبياء وعارفين فهو - اي المحق - عندهم عين الوقت وفيه محوا بالكلية عكس ما توهم الدقاق (2)

83 - الهمة : هي تجريد القلب للمنى وهي على ثلاثة مراتب :

أ - همة التنبه : وهي يقظة القلب لما تعطيه حقيقة العبد .

ب - همة الحقيقة وهي تجمع الهمم بصفاء الالهام ولا تحصل الا لأكابر الشيوخ .

84 - الهو : هو اللا تعين وهو ابطن البواطن ولا يصح شهوده (3) .

---

(1) ابن عربي ، الفتوحات ج 2 ، ص 598 .

(2) يبدو ان الدقاق - وهو واحد اساتذة القشيري - لم يكن على درجة عالية من التحقيق ولذا فرط هذا الاخير في الاستشهاد به ، على الاقل اذا قارناه بالشيخ الاكبر او المحررين .

(3) يقرر الكتب التي تتناول التصوف في كثير من الاحيان بـ (هو) التي يجيب بها المحققون حين يسئلون عن حركاتهم وسكناتهم .

85 ـ اليقين : قال تعالى ((واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)) [1] وقد فسر جمهور اهل العلم اليقين بأنه الموت وفسره الصوفية بقولهم (اذا اتاك اليقين علمت من العابد والمعبود ومن العامل ومن المعمول له وعلمت ما شر الظاهرة في الظاهر وما اعطت المظاهر في الظاهر) والدليل على خصوصية اليقين الالف واللام ، وقالوا هو (رؤية العيان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان ومشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الاسرار بمحافظة الافكار) وهم مجمعون على انه لا يقين فوق يقين رسول الله (ص) . ولليقين عندهم مرتبتا درجة ودرجة واحدة ، وهو ضربان ملكوتي وجبروتي ، وله مراتب ثلاث :

أ ـ علم اليقين : لأرباب العقول وهو ما كان شرط البرهان كقولك بوجود شيء معين ، وهو يقين يضاف الى العقل .

ب ـ عين اليقين لأرباب العلوم وهو ما كان بحكم البيان كرؤيتك هذا الشيء المعين ، وهو يقين يضاف الى القلب الحقيقي .

جـ ـ حق اليقين : لأرباب المعارف وهو ما كان بنعت العيان

---

(1) سورة الحجر الاية 15 .

كالعين هذا الشيء الصحيح وهو مضاف الى السر الناطق الاسري (1) . قال الشيخ الاكبر (فمن ثبت له القرار عند الله في الله بالله من الله فلا بد له من علامة على ذلك تضاف الى اليقين لأنها مخصوصة به ولا تكون الا عليه فذلك هو علم اليقين ولا بد من شهود تلك العلامة وتعلقها باليقين واختصاصها به فذلك عين اليقين ولا بد من وجوب حكمه في هذه العين وفي هذا العلم فلا يتصرف العلم الا فيما يجب عليه التصرف فيه ولا تنظر العين الا فيما يجب لها النظر اليه فذلك هو حق اليقين الذي اوجبه على العلم والعين) (2) وله :

علم اليقين بعينه وبحقه — تبدو دلائله على الاكوان
لولا وجود العين في ملكوته — ماقام توحيد على برهان
فانظر الى حق اليقين وعينه — في عالم الارواح والابدان
تجد الذي عنه تكون سره — في كل ما يبدو من الاعيان (3)

36 ـ يوم الجمع : قال تعالى ((يجمعكم ليوم الجمع لا ريب فيه)) (4) وهو في تعريف الصوفية وقت اللقاء والوصول الى عين الجمع وهو دون شك يوم القيامة .

---

(1) وقد اضاف الدكتور السنجاري يقينا رابعا هو حقيقة حق اليقين وهي يقين يضاف الى السر، وصاحبها هو الذي نور الله قلبه فصار عبدا كليا، ومرتبته غاية المراتب.

(2) ابن عربي، الفتوحات ج 2 ص 634

تحدث ابن عربي عن علم اليقين باكثر عمقا في كتاب الجلالة (ص4) من مجموعة رسائله .

(3) الفتوحات ج 2 ص 634 .

(4) سورة التغابن الآية 64 .

هذه هي بعض اهم المصطلحات الصوفية حاولنا اخذها من مظانها الاساسية ، ولو حاولنا الاتيان عليها جميعها لطال بنا البحث وهي كما نلاحظ مصطلحات اصيلة نابعة من الكتاب والسنة الا انها مغرقة في الباطنية احيانا لأسباب ثلاثة هي في نظرنا :

1 ـ تعمد الستر لكي لا تخرج حقائق الصوفية عن السياج الصوفي .

2 ـ الرفق بالعوام اذ ان الكثير من الاسرار والحقائق الذوقية لو كشفت للعوام لوقعت الامة في بلاء عظيم .

3 ـ عجز اللغة نفسها في كثير من الاحيان عن التعبير عن الحقائق الذوقية ، وسنرى هذا خاصة ونحن نتحدث عن الشطح الصوفي .

والواقع ان الاصطلاح الصوفي يدل على نبوغ كبير ، فالمصطلح فيه يؤدي معنى دقيقا ومن هنا جاء مفصلا لكثير من الكلمات تفصيلا عميقا لا يسعنا امامه الا ان نقف معجبين ، كما ان هذا المصطلح دليل على امتلاك كبير بناصية اللغة اذ هي اطاعته للتعبير عن اكبر المعاني خفاء .

ونود ان نقف قليلا مع الاستاذ لويس ماسينيون لأنه اهتم بالاصطلاح الصوفي وكتب فيه رسالة بعنوان

....

(مدخل الى اصول اللغة الفنية في التصوف الاسلامي) (1)

نود ان نشير الحديث عن بعض ما جاء فيهما .

يعتقد السيد ماسينيون ان الصوفية المسلمين هم اول من فهم عالمية الدين الاسلامي فجعلوا منه بفضل اللغة الصوفية ديانة عالمية تدعو الى توحيد انساني شامل وضرب مثالا على ذلك بالشطارية والنقشبندية الذين كانوا سببا في دخول الهنود والماليين في دين الله افواجا (2) وهذا القول فيه بعض حق يراد به باطل . اما الحق فتمثل في كون تجار الصوفية وسياحهم كانوا سببا في دخول الاسلام الى افريقيا السوداء مثلا (3) ونحن لا ننكر هذا واما الباطل فهو كون الصوفية كانوا اول من فهم عالمية الدين الاسلامي ، فهذا امر جاءت به الرسالة الاسلامية منذ خروجها من ارض الجزيرة العربية واول من فهمه صحابة رسول الله (ص) فتركوا اموالهم وأهليهم لايصال الدين الى الاقطار النائية . وكلام ماسينيون هذا طبيعي لان الاوروبيين يعتبرون الفتوحات الاسلامية غزوا وحملة ارضاخ الشعوب الاخرى للاسلام بالقوة وقد انتقلت هذه

---

(1) Essai sur les origines du lexique technique de de la mys_tique musulmane

ترجمة العنوان العربية من اجتهادنا الخاص .

(2) ibid. p. 15

(3) كما حصل مع سيدي احمد التيجاني مثلا .

الفكرة التي المسلمين المتأخرين حتى جاء من قال بأن الوجود التركي في الجزائر كان استعمارا . ويمضي ماسينيون في تحليله فيقول بأنه اضافة الى القرآن و النحو والكلام توجد اصول اجنبية للغة الصوفية هي :

1 ـ التأثير الايراني (1)

2 ـ الوسط اليهودي المسيحي (الزهد واللاهوت) (2) .

3 ـ العلوم الشرقية (الفلسفة الهرمسية) (3)

4 ـ التأثير الهندي (4)

وهذه المصادر مجملة تعني ببساطة ان اصل التصوف الاسلامي غير اسلامي وقد ابرزنا تهافت هذا الموقف في الفصل الاول من الرسالة وقد عدل ماسينيون في ابحاثه اللاحقة عن هذا الرأي واثبت اسلامية الاصول التي قام عليها التصوف . وذكر ماسينيون بعد هذا ما اعتبره نسبا غائبة (5) في اللغة الصوفية وهي في نظره :

---

(1)ibid.p.63

(2)ibid.p.73

(3)ibid.p.69

(4)ibid.p.73

(5)ibid.p.8i

1 ـ الحديثان المرسل والقدسي .

2 ـ بعض رواة الاحاديث المشهورة .

3 ـ اسناد الطريق : الخضر والابدال .

والجواب عن هذا الكلام ان في الاحاديث مرسلة كانت ام قدسية دعوة الى البحث عن الحقيقة بزيادة التعبد وتصلية القلب مثال ذلك الحديثان اللذان ذكرهما ماسينيون [1] احدهما مروي عن ابي ذر وهو (من تقرب الي ...) [2] والثاني مروي عن كعب (انا جليس من ذكرني) [3]. اما اسناد الخرقة فقد بعض الصوفية عن لبسها من الخضر ونحو اذا لم نجزم بصحته عقلا فاننا لا نجزم بتكذيبه في اعتقادنا في وجود الخضر وانه مالم يعمر ذا هبين بذلك الى ما ذهب اليه جمهور المفسرين [4]. ولسنا نحسن ان نختم بحث ماسينيون قبل ان نشير الى ان ترجمته للمصطلحات الصوفية قد اخرجتها عن محتواها الحقيقي في كثير من الاحيان . فقد ترجم اللائح مثلا بانه

(i)ibid.p.i27

(2) الحديث رواه الشيخان .

(3) الحديث رواه الشيخان .

(4) القرطبي ، تفسير سورة الكهف من الجامع لأحكام القرآن ، المجلد 6 ص 44

شعاع الالهي (1) وهي ترجمة خاطئة اوقعه فيها دون
شك تشبيه القشيري اللوائح بالبروق (2)، وترجم
الليسية بأنها اللاوجود (3) وشتان ما بين الاثنين
عقلا وذوقا وترجم الغيبوبة بالتباعد (4) وترجم
المكالمة بأنها حوار مع الله (5) والحال ان الكلام
من جانب واحد هو الحق، وترجم الارادة بأنها
قرار الهي (6) وهي ترجمة تتطلب التوقف عندها
بالتعليق. وترجم التضييع بأنه الحاجة (7) وترجم
الاحوال بالحالات الداخلية (8) وهذا خطأ لأن المريد يشعر
بألم داخلي ولا يظهره يصبح بهذا المعنى صاحب
حال، وترجم التأله بأنه الاتحاد الصوفي (9) وهذا
خطأ أيضا لأن الاتحاد الصوفي الوهمية تسمح لصاحبها
بأن يقول انا الله وترجم الالهام بأنه الوحي
الخاص (10) فافقده معناه اصلا، واعجب من كل هذا
ترجمته الاسراء بأنه انتشاء ليلي (11)

(i)Laih:rayon de Dieu.p.42

2ـ القشيرية، ص 40.

(3)Laysiyah:non être.p.278

(4)Ghayboubah:distancement.p.278

(5)Moukalamah:entretien avec Dieu.p.291

(6)Iradah:décision divine.p.299

(7)Tadyi':privation.p.278

(8)Ahwal:états intérieurs.p.252

(9)Taalloh:union mystique .p.77

(10)Ilham:inspiration privée.p.42

(11)Isra :ravissement nocturne.p.142

ولو تعقبنا ماسينيون في كتابه هذا لوجدنا الامر يتعلق بشخص آخر غير المتصوف . فحسب الرجل انه كتب خارج دائرة التصوف ولبيئة غير البيئة الاسلامية .

. . . .

الشطح الصوفي

حين يشرف الصوفي على عتبة الاتحاد وتنكشف له غوامض الأسرار يحصل له وجد عنيف لا يستطيع كتمانه فتصدر عنه كلمات ظاهرها القبح والكفر وباطنها الحقيقة والتوحيد وهذه الكلمات المذاعة هي ما يعرف بالشطح . وقد عرف ابن عربي الشطح بأنه (كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبة (أي العبد) التي أعطاه الله من المكانة عنده ، أفصح بها عن غير أمر الهي لكن عن طريق الفخر فاذا أمر بها فانه يفصح بها تعريفا عن أمر الهي لايقصد بذلك الفخر)[1].

وهذا الكلام فيه اشارة الى الاذن الصوفي وهو تلقي الاشارة الالهية بالكلام حتى في أبسط المسائل ويحصل هذا للمريدين والسالكين والواصلين أيضا وقد حمل الدكتور عبد الرحمن بدوي الاذن على التقية الصوفية بعد مصرع الحلاج [2].

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

ولست أؤيده في هذا مضافة قوله ان الشبلي هو أول من نبه الصوفية الى الكتمان دليلي على هذا الاعتراض أن التكتم كان شعار الصوفية قبل مصرع الحلاج ولذلك قال قائلهم أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم . ثم ان الشبلي نفسه قد اشتهر بشطحات نسب بسببها الى الكفر لأنها تمس

1 - ابن عربي ، الفتوحات ، ج II ، ص429 . وقد ذم الشيخ الأكبر الشطح عن دعوى في رسالة روح القدس في محاسبة النفس ص27 ، متهما أصحابه بأنهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا ، فشطحهم لذة نفسانية وشهوة شيطانية يصرح على ألسنتهم الشيطان فينهقون بالشطح .

2 - عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، ص23 ، ط الثانية ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1976 .

بجمهور العقيدة ، وأكثر مقالاته بعد مصرع الحلاج والذي أعتقده هو أن صلب الحلاج كانت لسه صدمته الأولى في الأوساط الصوفية الا أن هذا التأثر لم يستمر طويلا ، وبقي الحلاج في نظر المريد البسيط رمزا للصوفي الذي أباح وما كان له ذلك.

ولا يجب أن ننسى أن الشبلي كان صديق الحلاج الحميم الا أنه كان لا يذيع والدليل على ذلك أنه حين كتب الحسين بن منصور بسبب كتابه (من الرحمن الرحيم الى فلان بن فلان) سئل عمن يقول بمقالته فأجاب: ابن عطاء وأبو محمد الجريري والشبلي ثم أردف: أما الشبلي والجريري فيتستران فان كان ابن عطاء فأحضر هذا الأخير فقال بمقالته فضربت عنقه (1)، ثم ان الجنيد قد أنذر الحلاج حين جاءه وهو شاب مراهق يرغب في اكتشاف حقائق الوجود قائلا : كأنني بدمك يترقرق (2)، فقد لاح له العجب والخيلاء في شخص هذا المراهق فعرف مصيره لأن العجب قرين الاذاعة . فالكتمان حينئذ ليس تقية جاءت بعد مصرع الحلاج كما يقول بعدو وانما هو عرف صوفي أصيل والشاطح كما يقول ماسينيون هو الناطق الرسمي باسم الخالق لأن المفارقة انتفت وحصل الاتحاد ومما اعتقده هو أن الشطح ليس من خصائص الواصلين بل ان هؤلاء ربما كانوا لا يشطحون (3) أصلا أصلا لتناقض التحقيق مع الشطح وهذا لثلاثة أسباب :

---

1 ـ ابن الجوزي ، التلبيس ، 165 .

(2)J.Chevalier,Le soufisme et la tradition islamique,p.84

وأورد شفالي هذه الجملة المشهورة عن الجنيد بقول مشابه هو : (Il (Al-Junayd)le fit venir prés de lui et finit par lui dire: quel gibet ton sang souillera!

3 ـ نهى أبو حامد الغزالي عن الشطح في العبارة ، وذلك في رسالة (الأدب في الدين) ، دار الشرق بدون تاريخ ، ص24 فصل آداب الصوفي وعرفه المحقق عبد الله أبو زينة بأنه الكلام المجوف الذي لا معنى له ويردده أدعياء الصوفية ، وهذا خطأ .

1 ـ قول ابن عربي ان الشيطان يفنى عن رتبة صاحبه ويفهم من هذا أنه يجوز أن يكون الشيطان مريدا كما يجوز أن يكون سالكا أو واصلا .

2 ـ قول ابن عربي ان الشيطان من الفخر ثم اردافه (وحاشى أهل الله أن يتميزوا عن الأمثال أو أن يفتخروا، ولهذا كان الشيطان رعونة نفس، فانه لا يصدر من محقق أصلا فان المحقق ماله شهود سوى ربه، وعلى ربه ما يفتخر وما يدعي بل هو ملازم عبوديته مهيأ لما يرد عليه من أوامره فيسارع اليها وينظر جميع ما في الكون بهذه المثابة فاذا شاهد انحجب عما تطلق له وجهل نفسه وربه ولو انفصل عنه جميع ما يدعيه من القوة فيحيي ويميت ويولي ويعزل وليس عند الله بمكان بل حكمه في ذلك حكم الدواء المسهل أو الشايف يفعل بخاصية الحال لا بالمكانة عند الله كما يفعل الساحر بخاصية الصنعة في عيون الناظرين فيختطف أبصارهم عن رؤية الحق فيما أصابه فكل من شطح فعن غفلة شطح وما رأينا ولا سمعنا عن ولي ظهر منه شطح لرعونة نفس وهو ولي عند الله الا ولا بد أن يفتقر ويذل ويعود الى أصله ويزول عنه ذلك الزهو الذي كان يحول به فذلك لسان حال الشطح . هذا اذا كان بحق فهو مذموم فكيف لو صدر من كاذب؟

فالشطح كلمة صادقة صادرة من رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد لصاحبها ببعده من الله في تلك الحال)[1] وهذا الكلام يحيلنا الى نتيجتين :

---

1 ـ ابن عربي ، الفتوحات ج III ص 341 .

٢ ـ ان الشطح ناتج عن رعونة نفس[1] فهو مذموم لهذا السبب .

٣ ـ ان كان الشاطح صادقا فهو في حال شطحه بعيد عن الله .

3 ـ ما جاء في الموقف الثالث عشر من مواقف الأمير عبد القادر الحسني الجزائري ، وأورده على طوله (كنت في أثناء السياحة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقف منها شعري وتنقبض منها نفسي مع ايماني بكلامهم على مرادهم لأنني على يقين من آدابهم الكاملة وأخلاقهم الفاضلة وذلك كقول عبد القادر الجيلي ـ رضي الله عنه ـ معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تؤتوه وقول أبي الغيث بن جميل ـ رضي الله عنه ـ خضنا بحرا وقف الأنبياء بساحله ، وقول الشبلي ـ رضي الله عنه ـ لتلميذه : أتشهد أني محمد رسول الله ؟

قال له التلميذ : أشهد أنك محمد رسول الله . ومثل هذا كثير منهم . وما قاله المؤولون لم تسكن اليه النفس الى أن من الله تعالى علي بالمجاورة بطيبة المباركة فكنت يوما في الخلوة متوجها أذكر الله تعالى فأخذني الحق تعالى عن العالم وعن نفسي ثم ردني وأنا أقول : لو كان موسى بن عمران حيا ما وسعه الا اتباعي[2] ، على طريق الانشاء لا عن طريق الحكاية فعلمت أن هذه القولة من بقايا تلك الأخذة وأنني

---

1 ـ اقترن الشطح الصوفي في غالب الأحيان بالفخر وقد أخبرني أحد الرضية الواصلين أنه في حال شطحه يحتفظ بادراكه ، وهذا فيما أعتقد ليس حال جميع الشاطحين فالكثير منهم يكون غائبا عن نفسه وعما يحيط به ينطق بالشطحات .

2 ـ لا أعرف درجة هذا الحديث من التواتر .

كنت نائبها في رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولم أكن في ذلك الوقت قائلاً وانما كنت مجرداً والا لما صح لي قول ما قلته الا على وجه الحكاية عنه – صلى الله عليه وسلم – وكذا وقع لي مرة أخرى في قوله – صلى الله عليه وسلم – أنا سيد ولد آدم ولا فخر(1) ... ولذا قال الشيخ الجيلي : كل من اجتمع هو وآخره في مقام من المقامات الالهية(2) كان كل منهما عين الآخر في ذلك المقام ومن هنا تأولنا على معنى قول الحلاج وغيره (3). انتهى كلام الأمير عبد القادر الجزائري ومعناه أن الاتحاد ليس شيئاً مستحيلاً فقد شاهد الصوفي الذي اتصل بسر الرسول (ص) كما حصل للأمير. وقبل أن أورد نماذج للشطح الصوفي في الاسلام أشير الى أن مشاهيره هم أبو يزيد البسطامي والحلاج والشبلي وسهل بن عبدالله التستري ورابعة العدوية في بعض الأحيان، أما ابن عربي فكان يرمز ولا يشطح فقد قال مرة :

يا من يراني ولا أراه　　　كم ذا أراه ولا يراني

فسئل عن هذا التناقض فأجاب :

يا من يراني مجرماً　　　ولا أراه آخذاً
كم ذا أراه منعماً　　　ولا يراني لائذاً (4)

---

1 – الحديث رواه مسلم .

2 – يشير الجيلي هنا الى أن صاحب المقامات العالية هو الذي يمكنه الشطح أما من دونه فلا وهذا لا يتناقض مع رأينا في أن الشطح ليس من صفات الواصلين فحسب .

3 – عبد القادر الحسني الجزائري ، كتاب المواقف ، جـ I ، ص 46 – 47 ، دار اليقظة العربية ، الطبعة الثانية منقحة ، بيروت 1966 .

4 – ابن عربي الفتوحات جـ II ، ص 543 .

ومن هؤلاء نفسهم لسان الدين ابن الخطيب والأئمة السهروردي وسراج الدين البلقيني وجمال الدين الكرماني وغيرهم عن ابن عربي وحملوا كلماته محامل حسنة .

وقد تعددت التفسيرات لأصحاب الشطحات لما يفتقدون بهذه المسالة من الكلمات نسرد البعض منها فيما يلي مشيرين الى أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ألف كتابا في شطحات الصوفية[1] كله تقريبا في شطحات أبي يزيد البسطامي التي نقلها من مخطوطات غير منشورة الى حد تحقيقه اياها .

1 ـ قال أبو يزيد : رفعني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي : يأبا يزيد ان خلقي يحبون أن يروك فقلت زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني الى أحديتك حتى اذا رآني خلقك قالوا : رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا[2]. وفي هذا الكون طلب الفناء في الذات الالهية والاتحاد بها .

2 ـ وقال : أشرفت على ميدان الليسية فمازلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس ثم أشرفت على التضييع حتى تهت في الضياع ضياعا ، وصرت في ليس في ضياعة التضييع ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلائق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلائق[3] ومدلول هذا الكلام أن مقولتي الزمان والمكان زالتا في لحظة الاستغراق الصوفي التي عاشها أبو يزيد . وقد حدثني صوفي من الواصلين أنه في

---

1 ـ بدوي ، الشطحات وقد أشرنا اليه .

2 ـ بدوي ، الشطحات ص 28 وورد ابن الجوزي في التلبيس هذه العبارة مع اختلاف في اللفظ ص 334 .

3 ـ نفس المصدر ص 29

لحسنات أهل الدنيا قال: أربعة آلاف شعرة في جسمي لم تحترق منه شعرة واحدة

3 ـ وقال: العجب لي يارب أعلم من طاعتي لك ما جاوزني أحد ممن بعدي ونادني

وجهلا فقال: لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة(1).

4 ـ وقال: ما النار لأستندن إليها غدا وأقول اجعلني لأهلها فداء أو

لأبلعنها، ما الجنة الا لعبة صبيان(2).

5 ـ وقال: انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدون(3) وسبحاني سبحاني ما

أعظم شأني أنا ربي الأعلى(4) فأولهما له الجنيد بقوله: ان الرجل

مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه لذهوله في الحق عن رؤيته اياه

فلم يشهد الا الحق فنعته. وعلق ابن الجوزي على هذا التأويل بقوله: وهذا

من الخرافات(5).

وقال: أراد موسى عليه الصلاة والسلام أن يرى الله تعالى وأنا ما أردت أن أرى الله

تعالى، هو أراد أن يراني(6).

ومن شطحات الشبلي:

1 ـ قال: لو التفت سري الى العرش والكرسي لاحترقا(7).

2 ـ ان مر بخاطره ذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام أشرك(8).

---

1 ـ بدوي، الشطحات، ص 30، ابن الجوزي، التلبيس، ص 343 وأورده كالتالي: قال أبو تراب النخشبي لمريد له (لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان أنفع لك من رؤية الله سبعين مرة) وعلق الحافظ: وهذا فوق الجنون بدرجات.
2 ـ نفس المصدر.
3 ـ نفس المصدر.
4 ـ نفس المصدر.
5 ـ نفس المصدر.
6 ـ ابن الجوزي، التلبيس، ص 433.
7 ـ بدوي، الشطحات، ص 41.
8 ـ نفس المصدر، ص 41.

3 ـ وقال: ياقوم أسير الى ما لا وراء فلا أرى الا وراء وأسير يمينا وشمالا الى مالا وراء فلا أرى الا وراء ثم أرجع فأرى هذا كله في شعرة من خنصري(1).

4 ـ وقال: لو خطر ببالي أن الجحيم بنيرانها وسعيرها تحرق مني شعرة لكنت مشركا(2).

5 ـ وسمع قارئا يقرأ (اخسأوا فيها ولا تكلمون)(3) فقال: ليتني كنت واحدا منهم(4)

6 ـ وقال: ان الله عبادا لو بزقوا على جهنم لأطفأوها(5). ولا أظنه يعني الا نفسه

7 ـ وقال لقوم خرجوا من عنده: سيروا أنا معكم حيثما كنتم وانتم في رعايتي وكلائتي(6)

8 ـ وقال: ان محمدا (ص) يشفع في أمته وأشفع بعده في النار حتى لا يبقى فيها أحد(7). وهذا الادعاء بأنه يزيد على الشفاعة التي خص بها الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ جعل ابن عقيل يعلق عليه فيقول: والذي يمكنني في أهل البدع لساني وقلمي ولو اتسعت قدرتي في الشيخ لرويت الثرى من دماء ذلك(8) والخلق الذين ينيبهم ليسوا صوفية الذين استثمر أمرهم في وقته

---

1 ـ عين المصدر السابق 42.

2 ـ نفس المصدر ، ص43.

3 ـ سورة المؤمنون الآية 23.

4 ـ الشطحات ، ص43.

5 ـ عين المصدر السابق نفس الصفحة.

6 ـ ابن الجوزي ، التلبيس ، ص336.

7 ـ ابن الجوزي ، التلبيس ، ص337.

8 ـ نفس المصدر نفس الصفحة ، وقد نسب ابن الجوزي في صيد الخاطر ((الدقائق)) للجنيد و ((الاشارات)) للشبلي ص121.

ومن الأقوال الرمزية التي تدخل في نطاق ضمن الشطحات قول سهل بن عبد الله للألوهية سر لو انكشف لبطلت النبوات، وللنبوات سر لو انكشف لبطل العلم وللعلم سر لو انكشف لبطلت الأحكام . وهذا القول الظاهر بعدا لأبي حامد ـ وإن كنا مستحيلا في الظاهر ـ (قريب المسلك باد للمتأمل الذي يعرف مصادر أغراضهم ومسالك أقوالهم الالهية، ومن وصل اليه اليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لا يخلو أن يكون انكشافه من الله بما يطلع على القلوب من أنوار الشمس التي هي غائبة عنها بأن كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والحيرة والتيه مما يبهر العقول ويفقد الحس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه أن يعرفها أو يحقق ما جاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها وربما كان السبب موته لعجزه عن حمل ما يطرأ عليه كما يحكى أن شابا من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما رآه انكشف له ذلك، وكان في مقام الضعفاء من المريدين، فلم يطق حمله فمات به . واما أن يكون انكشافه من عالم به على وجه التعبير فتبطل النبوة في حق المخبر حين نهي أن لا يفشي فأفشى، أو أمر أن لا يتحدث فلم يفعل فضمن بهذه المعصية عن طاعة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه)[1].

---

1 ـ الغزالي، الاحياء الجزء 1، ص 58، والواقع أن مثل هذا اللغز الذي حاول أبو حامد حله هو سبب فتنة العوام وتبديعهم لمن تصدر عنه بحق أو بباطل، فليس جميع الناس أبا حامد .

ويمضي أبو حامد على هذا النسق من التحليل، ليقنع قارئه بأن كلام سهل الأن
صائب فيقول : (وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الأحكام ... فمن عرف
مثلا أنه من أهل الجنة لم يكسل ولم يصم ولم يتعب نفسه في تشمير وكذلك
لو انكشف له أنه من أهل النار كسل اعماله فلا يستقل الى تعب زائد
ولا تستدعيه مكابدة)(1).

والواقع أن تأويل الغزالي الصوفي من أصعب العقبات التي تعترض الباحث في ميدان التصوف، ولذلك كان هذا التأويل قاصرا على الصوفية أنفسهم كما رأينا في تأويل الجنيد لكلام البسطامي وتأويل الغزالي لكلام سهل والسبب في هذا أن الذوقيات لا يمكن أن تفهم الا من زاوية الذوق وقد وقع الفقهاء في الانكار الشديد على الصوفية بسبب هذه الكلمات وذلك لاستعمالهم أحكام العقل في تقييم أحكام الذوق ومن ذلك مثلا ما كتبه الحافظ ابن الجوزي وأبو الوفاء ابن عقيل وأحمد بن حنبل ـ رضي الله عنه ـ قديما وما كتبه الشيخ مبارك الميلي من الفقهاء حديثا فقد ألف رسالة أشرنا اليها في الفصل الأول بعنوان (الشرك ومظاهره)(2) ـ حاول من خلالها التنبيه الى خطر الطرق الصوفية في الجزائر زمن الاستعمار ويهمنا موقفه من الشطحات التي نكتفي بايراد اثنتين منها . قال :

1ـ الغزالي ، الاحياء ج 16 ص 50 ، لو اطلع الناس على الغيب لاختاروا الواقع .
2 ـ محمد بن مبارك الميلي ، الشرك ومظاهره ، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر ، الطبعة الثانية
. 1966

1 ـ من الشائع عن الحسين القشي دفين تربة سيدي خليفة بجنوب مسيلة قوله :

(بالحريم ابتاع سيدي ربي الا قششت على الدجال في السماء السابع وما لقيته) والحريم بفتح الراء وتشديد الياء تحذير المضرار بمثين السفهاء ونسبته الى الله اعتقاد بأن الله له صاحبة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ونفيه لوجود الدجال تكذيب بما ورد فيه عن الرسول (ص) ورقيه للسماء رده كما في ستتصر أليل وغيره ، ومع ذلك فهو ولي مزور وذريته مستأمسة وان ان المسلمون لهم قد يعلمون الكلاب تعظيمهم [1] .

2 ـ قال الحربي بن حساقة (يارب انت اسبني وندما نعبني وما ايده الا على جهتك) وهو أحد مشاهير المرابطين معاصر للحسين القشي يسكن بجنوب ميلة ... ومراده الاستهتار التبسر بالشطار وأنهم أهل لكل شطط الهيبي وأنه مشارك للاله في هذا الشطط قادر فيه ، ولكن يخشى التخفيف من جانب الله ، ولا يعدم المتأولة وجه لاعتبار ذلك الشرك الصحيح [2] وهاتان الشطحتان اللتان أوردهما الميلي وأمثالهما هي التي أفسدت أذهان العوام في البلاد الاسلامية فاعتقدوا القباك في أولياء الله وفي الدجالين وأدعياء الولاية ولولا مقام الأولوهية لذكرت بعض مقالات الشطار فيهم وما تتضمنه بجرأة على الحق تقدست أسماؤه

---

1 ـ الميلي ، الشرك ومظاهره ص279 ، ولاحظ الميلي صلحوا أبناء الحوال قد آذوا كلاب ابن الملاون حتف وبار ا للتبرك بها .

2 ـ الميلي ، الشرك ومظاهره ص281 ، وهذه الشطحة الثانية غير بعيدة عن قول البسطامي ان بطشه أشد من بطش الله يقصد بذلك أن بطش العبد في حياته القتل والأحقاد ولذلك كان أشد أما بطش الرب ففي حياته الرحمة .

ومرجع هذه الشطحات في نظري لأسباب ثلاثة :

1 ـ عجز العبد عن تحمل بعض المشاهدات فينطق بشطحات لا يفهم معناها في الغالب ، فهي أثر جذبة ـ كما حدث للأمير عبد القادر مثلا ـ وأهل هذا الصنف قليلون وهم أهل سكر ، قال ابن خلدون (فاعلم أن الإشارات في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا)[1].

2 ـ الغرور فإن الكثير من أصحاب المشاهدات يحصل له زهو بمقامه وما حصل له فيه فيسبق ، وهذا قد يقع لبعض أكابر الصوفية مثل الشيخ ابن عربي والجنيد والغزالي ، وأهل هذا الصنف قليلون أيضا وغالبا ما ينقطعون عن الشطح حين يصبحون محققين فيتأدبون بآداب الواصلين المحققين .

3 ـ الدجل : وأهله هم الأكثر انتشارا والأعرض ادعاء ، وقد ملأوا أرجاء العالم الإسلامي قديما وحديثا والأمثلة عنهم لا تقع تحت الحصر ولما ازدادوا شططا ازداد اعتقاد الجهول فيهم .

---

1 ـ عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، [illegible] دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1967 ، ص 881 .

ولو سمعت صوت الصوفية في شطحاتهم لدل بنا الأمر تقليلها يغني عن تفسيرها . قال

عز الدين المقدسي :

فإن كنت في سكري شطحت فإنني ... حكمت بتمزيق الفؤاد المفتت .

سقوني وقالوا لا تغن ولو سقوا ... جبال حنين ما سقوني لغنت

فحسبنا أن نتصور إذا أن سلطان الوجد قد يكون أقوى من سلطان العقل أحيانا

فينطق صاحبه بما يهز وجدان أمة بأكملها .

لغــة الصـوفيــة اليــومـيــة

ان لغة الصوفية اليومية دليل آخر على مذهبهم في التصوف فهم يسمون الأشياء بغير مسمياتها الصحيحة وهو أمر يختلف عن طريقة الى أخرى . وأكتفي هنا بنصوص بنصوص الحنفية الأحمدية الشاذلية كما نقلته عن الصوفي زكي مبارك (فالحمل هو الشهيد ابن الشهيد ، والقمح اسمه قبور الشهداء والفالوذج خاتمة الخير والأرز بالسكر هو الشيخ الطاهر بالطيلسان الأسكري والموزينج أصابع الحور ، والخبز أبو جابر والسكباج أم القدور والقليية زلزل المخنثي والطباهج ... الزرزور المنسي والمشيرة الشيخ اليهودي والخل أبو عامر الغضبان والخيار أبو الأخضر والقثاء أبو القرون والبصل أبو القمصان والدجاج أم حفص والفروج بنات المؤذن والسكر أبو شيبة الخوجي والخوان أبو جامع والرقاق أبو حبيب والثريد أبو رزين والبقل أبو جميل واللحم أبو الخصيب والزبيب أبو الطيب والتمر أبو عون والفالوذج أبو سعيد)(1).

ان هذه التسميات على ما فيها من نكتة تساعد على التعقيد والغموض اللذان شكلا مذهبا كاملا في فلسفة الحياة عند الصوفية ؟

ولا أظن أنني بحاجة في نهاية حديثي عن المصطلح الصوفي أن أشير الى الخطوات التي كانت تتداخل بعضها بين الفلسفة والصوفية فهذا أمر مشتهر بين الباحثين في الاسلاميات رغم المحاولة التوفيقية التي قام بها حجة الاسلام الغزالي

---

1 ــ زكي مبارك ، التصوف الاسلامي ، 64 .

فهي نهاية الإحياء (1) التعبير وبعد هذا المصطلح بعد أن قدم له بأسلوبه الجذاب وحاول أن يوجد له مكانا في لغة المسلمين فذكر واحد وأربعين مصطلحا وعرفها بإيجاز ، وكان وفيا في هذا المعجم الصوفي ولم يبعد عنه قيد أنملة .

وأذكر من الباحثين المتأخرين أستاذي الدكتور عبد الله شريط فقد عقد فصلا كاملا في كتابه (الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون) للحديث عن التصوف بين حقيقة الروح ووحدة الفكر فحاول فيه أن يجد المعاذير الصوفية المسلمين حين تساءل عن الخصومة القائمة في الوقت الحاضر بين دعاة المذهب الرمزي ، ودعاة المذهب الواقعي في مجال الشعر والموسيقى ان لم تكن هي نفسها القائمة بين أرباب الفقه وأرباب التصوف وانما انتقل ميدانها فقط ؟ ورأى أستاذي تبعا لذلك أن حرج ابن خلدون في دفاعه عن الشطحات الصوفية هي نفسها حرج الرمزيين في أيامنا هذه (2) وهو رأي صائب في نظري وستبقى اللغة قاصرة في كثير من الأحيان عن التعبير عن المواجيد والأذواق (3). وسأبين فيما يلي أن اللغة التي أصابها القصور قد أصبحت غامضة في الفلسفة الوجودية بعد أن أشكل فهمها في الفلسفة الصوفية .

---

1 ـ الغزالي ، الإملاء في إشكالات الإحياء ص6 ـ 7 ـ 8 .

2 ـ د/ عبد الله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر الطبعة الثانية 1975 . ص518 .

3 ـ ذكر أستاذي الدكتور شريط أن الذين أعطوا أنفسهم حق الاستمتاع بالفن الرمزي يجب أن لا ينكروا الشطح الصوفي لأن الرمزيين يعانون مشكلة نفسية في مجال الفن ، والصوفية عانوا مشكلة نفسية في مجال العبارة (518 ـ 519).

مشكلة اللغة عند الوجوديين

يصح في نظري أن نقول بأن الفلسفة الوجودية جاءت مستقلة عن قصد ودون قصد من أصحابها وأن الوجوديين قد اشتركوا مع الصوفية المسلمين في كونهم لاقوا صعوبات في التعبير عن المعاني الوجدانية من معاناة وقلق ويأس وعلو الخ ...

ولا أستطيع ــ تحقيقا لما تقتضيه روح الموضوعية ــ أن أصرح بصورة قاطعة بالاستنتاج الوجودي أو برموزها فيما يلي :

1 ــ ان الوجوديين المعاصرين لم يهتموا باصطلاحاتهم اهتماما علميا كما فعل الصوفية فلم يكن تمييزا واضحا منهم صدر رسميا عن اللغة الوجودية ولا اهتم بتبويبها فــي حين نجد الصوفية ذلك على أسس علمية فجاء المصطلح الصوفي موحدا يؤدي نفس المعاني عند أهل الحقيقة أجمعين وان تباينت أماكنهم وأزمانهم .

2 ــ لم يهتم الباحثون في الفلسفة الوجودية بالألفاظ الوجودية فيحسنون بذلك الباحث من الاستغراق بعض الحجب التي حالت دون فهم جديد لفلسفة هيدجر ونيتشه وغيرهما ، وبالتالي تجاوز التعقيدات الاصطلاحية لفهم جوهر الوجود كما عرضه هؤلاء .

3 ــ ان الفلسفة الوجودية وان كنت لا أنكر ابداعها في الجانب الاصطلاحي لا تتوفر على قدر كبير من الاصطلاحات الخاصة فيلجأ الباحث الى تبويبها وشرحها .

....

4 ـ ان خصوصية الاسئلة حال دون الاهتمام العالمي للمسائل الوجودية . فسارتر استخدم اصطلاحات وهيدجر استعمل اصطلاحات خاصة وكيركجارد اصطلاحاته أيضا ... فلا يمكن أن يقال مثلا نفس الشيء عن كلمة الآنية عند هيدجر وياسبرز وان وجد شيء من التداخل بين مصطلحاتها عند الفيلسوفين .

5 ـ ان عدم الاكتمال التاريخي حال دون انتشار الاتجاه الوجودي . فالوجودية وان كانت لها اشراقاتها عبر التاريخ الانساني كما يقول بعض الباحثين الا أنها لم تستقر كتيار فلسفي الا بعد الحرب العالمية الثانية . وهذه المدة القصيرة في عمر الفلسفات لا تسمح باصدار أحكام نهائية بشأنها زد على ذلك بداية ظهور تفرعات جديدة عن هذه الفلسفة كالتيار الشخصاني عند مونييه الذي ربما كان ايذانا بتفرعات أخرى .

6 ـ ان انقسام الوجوديين أنفسهم الى مؤمنين وملحدين يجعل مهمة الباحث في اللغة الوجودية غير يسيرة .

7 ـ ان الطابع الروائي الذي اتسمت به كتابات بعض الوجوديين مثل جان بول سارتر وألبير كامو تصعب مهمة الباحث . فهل من اليسير جمع مفردات اللغة الوجودية من خلال روايات الأبواب المقفلة والفوضى والمبتورة والجدار لسارتر وأسطورة سيزيف والمنفى والملكوت والطاعون لكامو ؟

ان الاجابة بهذا الشأن تبدو أمرا صعبا . بالاضافة الى هذا فانني أتساءل : هل أن سارتر وكامو مثلا فيلسوفان حقا ؟

أغلب الظن أنهما ليسا كذلك ، بل هما كاتبان روائيان بارعان .

All Rights Reserved - Library of University of Jordan - Center of Thesis Deposit

الفصل الثاني :

مشكلتا المنهج والأخلاق

الآنيـــــــة

هي الوجود هنا أو (Da-sein) وهي الإمكانية الآنية الحاملة لوجود وعي في فهي تعيين الحالات آنية أنا . وقصودنا الى نتيجة حتمية هي كون الوجود سابقا على الماهية . والآنية بهذا المعنى ليست موقفا فكريا فتكون موضوع تحليل للفلسفة الوجودية وانما هي وجود حقيقي مستقل لذلك كانت موضوعا لما اطلق على تسميته بالفلسفة الموجودية[1] كما عرضنا هذا في الفصل الثاني .

ولست أميل الى الاعتقاد بأن هيدجر بحديثه عن الآنية في كتابه الوجود والزمن قد أقام تفرقة أساسية بين الوجودية التي تصدر الأحوال والمواقف وبين الموجودية التي تهتم بالوجود الفردي بل أعتقد أن موقفه هذا راجع ببساطة الى التفرقة في الفردانية . فما التساؤل : هل الفرق بين قولنا الانسان مهموم وقولنا : أننا مهموم ؟ سيجيب هيدجر بأننا عبرنا بالقول الأول عن حالة الهم [2]. وبالقول الثاني عن هم أنا أو آنيتي . وهذا الجواب في نظري غير مقنع اذ أن حديثنا عن الانسان هو حديث عن مجموعة آنيات هي آنية زيد وآنية عمرو وآنيتي أنا ثم انني تحدث عن سيرتي في كلتا الحالتين عن (حالة) فتصبح الوجودية مجموعة موجودات رغم اشتراك هيدجر الاضافة الى الضمير الشخصي في الموجودية . ويمكن أن أحول نفس الشيء عن النسبة التي تضفي نسبة الموجود الى انسانيته أي الى

---

1 ـ الفلسفة الموجودية : Philosophie existentiale

2 ـ نلاحظ أن الحال الوجودي مجرد شعور في حين أن الحال الصوفي وجدي لا تدوم أوقاته .

نفسه ولهذا يكون الانسان تقسيم منه نسبة زيد الى امكانياته ونسبة عمرو الى امكانياته ونسبتي أنا الى امكانياتي . وقد أوضح هيدجر في وضوح تام التفرقة بين الموجود والوجود التي ترجمتها لتبرز معها الآنية متعلقة بين الوجود الأصيل(1) والوجود الزائف (2). والوجود الأصيل هو في نفس زمنها ما عبر عنه سارتر بالمشروع الأصلي (3) في كتابه الوجود والعدم ويعني ما لا يمكن يرده . وهذا الموقف فيه شيء من الغموض فمسألة الموت مثلا هي مسألة غير أصيلة لأنها لم تنتج من اختيار أصيل يعني هل تكوني موتي يعني أن وجود غير أصيل ؟ انها تجربة قد فرضها بلا . وقد حاول بيار توتينيون في كتابه عن هيدجر قراءة الآنية قراءة ماركسية حين قال : ((انها تعني التجسد بواسطة البراكسيس الانساني الانساني))(4) وهو قول خطير اذ أن البراكسيس الماركسي يأخذ معناه من الجمهور في حين أن الآنية الوجودية لا يمكن أن تأخذ أي معنى من الفرد فلان .

وأعتقد أن اللغة الألمانية قد ساهمت بدور كبير في هذا التعقيد ، اذ تعني كلمة (Das-sein) الوجود عامة أو وجود الموجود وتعني كلمة (Das- Dasein) الآنية أو الوجود هناك وجودا متفردا عينيا وتعني كلمة (Das seinede الموجود العالم وتعني كلمة (Das-inder-welt-sein) الوجود في

---

1 ... الوجود الأصيل : Existence authentique

2 ... الوجود الزائف : Existence inauthentique

3 ... المشروع الأصلي : Projet initial

(4) P. Totignon, Heidegger, P.U.F, Paris, 1965, p. 13-14 (Elle indique toutefois une des dimensions essentielles du monde ; la manifestation par le moyen de la praxis humaine)

العالم الذي اعتبره هيدجر تحديد الآنية الأساسي وهو أمر بديهي في ذاته رغم محاولة فلسفية من قبل الفيلسوف الألماني ، وما حديثه عن ادراك الآنية لما يهددها قلقاً من هذا العالم الا تأكيد لحقيقة القلق (أو الأزمة) والمشاكل النفسية في علم النفس .

أما الجانب الابداعي متمثلاً في الآنية فهو مسألة التعالي أو العلو[1] الذي لا يمكن أن تحدد الآنية بدونه اذ أنها متجاوزة دائماً وأبداً وموضوع تجاوزها هو الموجود ذاته الذي يتسم بالغفلة ومنه تنتقل الى الوجود الحقيقي فيصبح العلو هو مصدر الحقائق بل مصدر كل حقيقة . ولم يذهب هيدجر في تحليله للآنية أبعد من العلو والسبب في نظري أنها تعود الى المطلق الذي هو الله اذ أن العلو لا يمكن أن يأخذ شكلاً أنطيقياً . وقد كانت دلالة العلو عند ياسبرز أكثر وضوحاً منها عند هيدجر فهو ببساطة رغبة في تجاوز آفاق الواقع المحدود ولا تستطيع اللغة العادية التعبير عنه لذلك كانت له لغة تتميز بالغموض تسمى الرامووز[2] الذي يقسم الى ثلاث لغات :

1 ـ مباشرة وأصلها التجربة .

2 ـ عادية وهي التي نتكلمها :

3 ـ صوت التأمل العقلي .

والمقارنة بين الآنية الوجودية والآنية الصوفية دالة في حين ـــــ الفلسفة الوجودية

---

1 ـ العلو: Transcendance

2 ـ يبدو أن لغة راموز التي استخدمها ياسبرز فيها أبو ريدة ... من ابداع بدوي الذي ... وقد سميت هذه اللغة أيضاً الألغاز والشفرة .

الى ابعاد هذه الآنية واتساعاتها مما اعتبره زيفا وخداعا بمستوى التكوين الاساسي الى استدلال هذه الآنية لا لاتساعاتها وذلك عبر الالحاد والعبثية والغثيان والقلق والعدم فالانسان في مسيره الى الله يحدو ذاته ويقتلها بسلوك الرياضات والمجاهدات للا متناهي الذي سوف يكاشفها . ويتفق هيدجر مع الصوفية في كون العالم الخارجي عالم زائف يجب تجاوزه الا أنه في حسمه رسم الصوفية ثلاثة وجود فان هيدجر امتنع عن ذلك . ولو أننا نستحضر الجزء **الثاني** من كتاب الوجود والزمن لأجابنا عن هذا السؤال ومستوى ياسبرز قد حكم على محاولة العلو والتجاوز بالاخفاق في نهاية الصدام والقلق جسارا الى أن أقصى ما أن المهمة تحقيقها هو الوجود الانساني . ويلتقي ياسبرز مع الصوفية في الاشارة الى عجز اللغة عن التعبير عن هذا العلو لأن موضوعه ليس من الواقع المحسوس التي تفصلنا عنه الأشياء والتعينات شأنه شأن الصوفية والاتفاق ياسبرز .

[illegible]

كان الفيلسوف ... هو نيتشه فهو ... العنصر المتجاوز ، فهو في نظره تجاوز للقديم لارتقاء الانسان الأعلى (1) وهذا المتجاوز يتسم كذلك في حقيقته بما ... أخلاقي بحت (2). وقد اعتبر عملية التجاوز هذه هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن يعيشها الانسان لأن حقيقة الحقائق معرضة للدمار ، والواقع أن في هذا الكلام تمهيدا ... للمحاولة التي ... نيتشه ... البداية ، اذ أن القول بأن الحقيقة الانسانية هي الحقيقة الوحيدة فيه اعدام لما سبق الحقائق وهو الله .

وهذا الهجوم ... آخر هو الاسباني دانيال أورتيجا الذي ... في ... جديدا في فردانيته رغم الأسس ... ، فقد فهم الحقيقة على أنها ذات بعد حيوي بعيد عن ... ، فأنا أداة لادراك حقيقتي ، أنت أداة لادراك حقيقتك ، ... نقول ان الحقيقة هي ما أدركته أنت نفسك أو ما أدركته أنا ، فالكل أصحاب حقائق لا تدرك الا بالعقول الحيوية (3) التي تنافي العقول النظرية .

1ـ الانسان الأعلى : Suporman

2_ Nietzhe,La généalogie de la morale,tr.d'A.Kremer Marietti, imp.Bussière,Paris 1980(insouciants,railleurs,violants ainsi nous veut la sagesse,elle femme elle n'aimera jamais qu'un guerrier)p.215

3ـ العقل الحيوي : Una-rason-vital

والذي يعزو [illegible] رواج الاتجاه يسارا [illegible] إلى [illegible] سبيل اتصال الأزوال [illegible] ولا يمكن [illegible] في الاستمرار [illegible] أو ترتيبها في [illegible] والمحققين [illegible] أن أقسام المتداخل أو المتباعد بين الحقيقتين الصوفية والوجودية .

ان الحقيقة الصوفية كما عرفتها [illegible] من التحليل [illegible] المشهورة لكني لا أقول [illegible] واحدة [illegible] تتجاوز العناصر [illegible] الى الباطن و تلتقي [illegible] الحقيقة [illegible] الاتحادية في كونها [illegible] واحدة تتجاوز ذاتية [illegible] أولا وآخرا [illegible] الأشياء . [illegible] المطابقة الحقيقة كما [illegible] أو ترتيبها في [illegible] :

1- ان الذات [illegible] ادراك الحقيقة .

2- [illegible] بين الذات و الحقيقة .

ان كل الذين [illegible] أصحاب المقامات والأحوال الصوفية أصحاب [illegible] أصحابها [illegible] في [illegible] أو ترتيبها أصحابها [illegible] وان [illegible] .

وأشير [illegible] الصوفية [illegible] الأمور [illegible] الاول [illegible] والمحققين [illegible] الحقيقة و [illegible] في [illegible] الصوفية [illegible] .

. . . .

يجاز لنا القول بأن العقل الهيولاني عنده أو تبعا له هو بداية التحرر بعد الهيولي فهو بداية أمره ، فليس هو من أصحاب المعرفة العقلية المجردة ولا هو من أصحاب المعقول المفارقة الناظرة في المعقولات والناظر بذاته المجردة ، وانما هو صاحب المعقول الهيولاني يتحول بمجموعه معرفة وصاحب الإدراك الحقيقية التي تختفي عن الناس ...

. . . .

الـزمـان

ان مصطلح الزمانية(1) مصطلح وجودي أصيل انفرد به هيدجر في البداية ثم أخذه عنه سارتر ، ولا يمكن فهم الزمانية الا بعلاقتهما بالآنية عند الأول وبالوجود في ذاته عند الثاني .

يتحدث هيدجر في حديثه عن الزمانية من مقولة أساسية وهي كون الحقيقة الأصيلة للآنية لا تبلغ الا بعد الشعور الشخصي العميق بالذنب وربما فهمنا هذا الوجود الآني الأصيل بأنه الضمير خاصة اذا عرفنا أن هيدجر لم يعتني بهذا الوجود الآني بحالتي الذنب والموت وهما حالتا استيقاظ الضمير غالبا وقد جعل الآنية موصوفة بالهم باعتباره مكونا لها وهذا يستنتج الشعور بزمانية الوجود فيصبح الوجود زمانيا أو متزمنا بل انه يصبح أحوالا من التزمن والآنية باعتبارها متطلعة دوما الى المستقبل الذى هو جزء منها تبقى في حالة لا مفر منها مع الزمن خاصة اذا عرفنا أنه في ضمن المستقبل يوجد الموت

1ـ الزمانية : Temporalité

والمواقف أنه لا تتمثل في الزمانية بين ماضٍ وحاضر ومستقبل فالحاضر أو اللحظة الآنية في التقدم دائم بالماضي والمستقبل يحمل باعتبارهما [illegible] زمانيين ويشاركانه الوجود . وهذا المفهوم يوصلنا [illegible] الى سرمدية العدم[1] التي يتنزل فيها الزمان الحي وهو [illegible] على ذلك بالميلاد والموت اللذان يصبحان لا زمانيين ويتوحدان في اللحظة الحاضرة الا أن السؤال الذي يمكن طرحه هو : هل يمكن تحقيقه المزج بين اللحظات الثلاث في تحول الزمان الى مجرد ماهية لواقع الانسان ؟ يبدو أن هيدجر لم يكن [illegible] تحديد شامل لأبعاد الزمان الثلاثة رغم بيانه [illegible] متصلة [illegible] تزمن الآنية[2] وعلى الرغم من ذلك أصاب جان فال حين أشار بعدم مساواة المزج بين اللحظات الثلاث عند هيدجر بفكرة الحضور الأبدي عند نيتشه اذ أن الأمر لا يتعلق بتقاطع يحل بوحدة زمانية غير متجزئة [illegible] الكبرى هي الديمومة والمستمر [illegible] تاريخ [illegible] من اطار [illegible] لأنهما في [illegible] أولاً ولأن بقية المواقف لم تتحدد [illegible] بالنسبة [illegible] زمانيتها .

وعلينا أن نتقصى المفهوم في وجودية هيدجر بين الزمانية

1- سرمدية العدم : Eternité du néant

2- تزمن الآنية : Temporalisation du da-sein

والتاريخية[1] للزمانية حين وجود الآنية حين [illegible] بالهم

وحين [illegible] بالشعور بالذنب [illegible] فهذا يعني بالتحديد أن أساس التاريخية هو

هذا اللون الذي تمارسه الزمانية بين [illegible] الحقيقة و[illegible] الموت

وإذا تحدثنا عن الامتداد [illegible] عن الآنية [illegible] وهنا [illegible]

الآن وجود الآنية بين حدي الزمانية والتاريخية [illegible] فالتاريخ [illegible]

يتحدد تاريخيا عن الوجود كما يفهمه أصحاب المذاهب التاريخية كما

أنه لم يتحدد بمعنى الماضي فحسب بل أصبح يعني [illegible] حدوث

الآنية وكينونتها الماضي والحاضر والمستقبل .

وتعتبر التاريخية [illegible] للآنية [illegible] الصورة الأصيلة [illegible]

الزمانية [illegible] الأصيلة الموت و[illegible]

التي [illegible] التاريخ [illegible] الذي لا يختفي

في الواقع أكثر من تاريخية [illegible] (2) .

ان التاريخية اذا تحولت الى شيء انحسرت عن غاية الآنية ، ثم أن

التساؤل عن موضوع التاريخ يصبح أمرا لا معنى له باعتباره

مستقبلا حيال الاختيار الوجودي لا غيره ، وبما أن الاختيار

[illegible] مستقبلي فانه يجوز لنا أن نفهم أن منطلق التاريخ

هو [illegible] مستقبل [illegible] كأثر من [illegible] .

ان [illegible] في تحليله الزمانية والتاريخية

[illegible] ونحن نقر رأيه عبر الترجمة الفرنسية التي [illegible]

1- التاريخية : L'historicité

(2)M.Heidegger, L'être et le temps, tr.par R.Boehm et A.DE Waehlens, Gallimard, Paris, 1965, p.148-153

بمعنى المعاني [1] المستتبالشيء المعين ، فالفيلسوف يدور حول بمعنى المعاني دورانا لا يساورني شك فيه أن التعقيد فيه معقود ، اضافة الى تأثره بالعمق الألماني في البحث الفلسفي الذي طبع أسلوبه في الكتابة ، وبالتحليل الرائع للزمانية السارترية في تناول المفهوم نوعا ما وان أقررت بعدم خلوها هي الأخرى من التعقيد والغموض أحيانا ، فالماضي هو الموجود في ذاته [2] والحاضر هو الوجود لذاته [3] مع امكانية تحول هذا الحاضر الى وجود في ذاته لأن خلفه الماضي وأمامه المستقبل وتحليل ذلك أنه يتحول الى غير ما هو عليه الآن فيصبح ماضيا وأنه الآن يخالف ما سيكون عليه لأنه سيصبح مستقبلا . فالزمان بهذا المعنى يرتب الأشياء فيضعها الواحد جنب الآخر ، وهذا التحليل الظاهراتي أعمال سارتر في كتابه الوجود والعدم الذي يتحدد ضمن الأنطولوجيا الزمانية من ناحية ستاتيكية يكون فيها الزمان ذا أبعاد ثلاثة يحكمها قانون التعاقب فيتحول الحاضر الى ماض والمستقبل الى حاضر

---

1 - ترجمت كلمة (Das-scinedo) التي تعني الوجود الشامل الى (Etant)
وترجمت كلمة (Da-sein) التي تعني الوجود هناك أو الآنية الى (Réalité humaine)

(2) الوجود في ذاته: L'existence-en-soi

(3) الوجود لذاته: L'existence-pour-soi

ومن الناحية الديناميكية يعتبر الرمز تعبيرا عن حقيقة القوة الانسانية او وراء

ذاتيهما وبهذا هو مصدر الرمز لأن هذه الحقيقة تعرف ذاتها

فتستعين بالانسان او تعبر عن ذاتها بالمعاني ذات الدلالة المعاصرة لتفسير

مستقبلها . والرموز الانسانية تعني بالنسبة لغير اللحظة المعاصرة

وتنقسم الرموز الانسانية الى نوعين :

1- الرموز الانسانية الأصيلة وتعني الرموز ذات الدلالة من حيث هو

تعبير انسانية أو تعزيزها .

2- الرموز الانسانية النفسية وتعني تحديد الأحوال النفسية

وأورد التوقعة عند هذا المستوى الثاني بحق واسع انه يستدرك

تماما مع قول فرويد بأن الحلم هو الذي يعبر عن الحقيقة

الأصيلة الانسانية فتحتضن الرموز الانسانية النفسية والحلم هو

تحليلها الأكبر عند ماركس في الانسانية الأصيلة عند فرويد

وتتناقض ماركس مع نظرية فرويد فمن روايته

... وجود ديمقراطية ... بأن ...

تنفيذ ... الرموز الانسانية الأصيلة لم تتحقق وان قال

بأن ... مجموعة أحوال نفسية ... في الانسانية

الوجودية وتناقض ... ان تميز الانسانية

الوجودية ... الرمز ... الاستمرار في ...

واحد . فهذا النص وغيره [illegible] لم [illegible] الوحي ذاته يستخرج من

مستور السر ومن [illegible] الصوفي [illegible] إلى الحقيقة

استغراقه ويشعر [illegible] الزمن [illegible] الأبدية [illegible] لا [illegible] في سموه

اللحظة المباشرة [illegible] أن [illegible] بالحضور [illegible] الاتصال

الصوفي بالذات الالهية التي [illegible] وبأرواح الأنبياء

الذين هم [illegible] أشد كمال [illegible] ديمومة الزمن

في اللحظة الاتصال الزمكانية والمواقع أن الاتصال الصوفي أشد أصالة

من الأمسية الموضوعية اذ تستخدم فيه [illegible] المكان أيضا ، وهي

المقولة التي لم [illegible] ، والأبعاد

[illegible] هذا الاتصال فلا [illegible] بالمقدار من [illegible]

أو البعد [illegible] ولا [illegible] الزمن ، [illegible] أن يقال ان

الله [illegible] والله ، كما نعلم لا زمكاني في الفهم الصوفي

الديني ..

الحريــة

لا يمكن لقارئ الفلسفة الوجودية أن يتجاوز مقولة الحرية فهي مقولة أساسية في الفكر الوجودي وقد رأينا في الفصل الثاني كيف أن سارتر يعتقد بأن الحرية اختيار يختار الفرد من خلاله مصيره معارضا بذلك المقولة الكلاسيكية التي تتبنى الحتمية تماما . وأضاف بأن الحرية لا تحتاج الى برهان وأن تساوي المعايير القانونية مع أنفسنا هو الحرية بعينها . وننتقل الآن الى المعنى الذي اتخذته الحرية عند سارتر .

لقد ترتب على قول الفيلسوف الفرنسي بأسبقية الوجود الماهية نتيجتان :

١- الاختيار الشخصي : فما دامت لا توجد ماهية سابقة على وجود الانسان تفرض عليه التصرف بشكل معين فتعطي لحياته معنى معينا فان عليه أن يختار بل انه محكوم عليه بالاختيار . وهذا الاختيار يبقى في نظر سارتر اختيارا خيرا لأننا لا نرغب فيما هو شر واذا كان الأمر كذلك فانني أراه خيرا هو خير في نظر الآخرين أيضا واذا فقراري الاختياري يعني اختيارا للانسان ومن هنا يأتي الشعور بالمسؤولية الكاملة حين نختار . وهذا الشعور هو الذي يولد فينا القلق .

. . . .

2- الحرية : ان الانسان هو الحرية بعينه لأنه هو الذي يضع لنفسه ماهيته ووجوده فيصبح خالق نفسه ، ولا معنى له الا بالفعل الذي يقوم به فيصبح ماهيته مجموعة الأعمال التي قام بها .

ان القلق الذي نستشعره عن الشعور بحمل المسؤولية حين نختار هو الذي يعطي المشروعية لكيفية وجودنا . وقد كان سارتر في حديثه عن الدوافع أكثر عمقا من بيرز فهو يرى أنني لست حرا بسبب قصور الدوافع بل لأن الدوافع قاصرة فأننا احرار اذ أن قصور الدوافع يشترك في حرية الاختيار التامة .

وحريتي ليست أبدية اذ أنه يتم تعلمي باستمرار أثناء مخافة وجودي . والمعنى الأخير الذي يقدمه سارتر لمقولة الحرية هذه هو جعله ايانا مقياسا للقيمة الوحيد وبالتالي فان شخصي أنا يصبح هو الأساس الوحيد للتقييم الأخلاقي فينهار كل شيء وتحل محله الفوضى .

وفي حديثه عن مصدر الحرية فأجاب سارتر بأنه العدم ذلك أن وجوده في الذات الانسانية يجعلها تمنح نفسها فيصبح الانسان كائنا مرغما على الحرية . وهذه الفكرة فيما أعتقد أخذها سارتر من المفكر الماركسي الذي يتحدث عن البذرة ونقيض البذرة في كل بناء اقتصادي أو في كل

. . . .

مرحلة اقتصادية[1] ، الاقتناع بوجود نقيض البذرة داخل الحقل الجدلي والبناء ، بل انه هو الذي يعطي معنى الحياة عند الصوفيين وان لم يصرحوا بذلك ، ولو نظرت الى هذه المسألة فلسفيا لتبين أن حياة الانسان كلما تسير نحو الفناء يستطيع النظر عن خلود الآخرة ، فمنذ لحظة الميلاد والانسان يسير نحو الموت وكلما اعتقد أنه ازداد قوة أكثر من أي وقت مضى ، فلا غرابة أن يتحدث سارتر عن (عدم الوجود) أي التوازن والاتصال بين العدم والوجود الانسانيين مما يدفع الانسان الى الحرية دفعا ، وهكذا تزول سيطرة الهوى العاطفي على اختيارات الانسان أي على ارادته وهو موقف مجانب للصواب في نظري اذ أن الاختيار في نهاية المطاف هو عقلنة العواطف ، فالكائن البشري يميل الى شيء معين فيحكم عقله الذي يوجه هذا الميل ، والبعد الذي يأخذه العقل في التوجيه هو الذي يجعل من اختيارنا اختيارا سليما أو اختيارا خاطئا ، مثال ذلك عاطفة الحب حين يتعلق الأمر بالجنس المقابل فالانسان أمام اختيارين : اما أن يصرف حبه بصورة هدامة وذلك في شكل الفسق مثلا وهنا نقرر أن العقل لم يكن له دور يذكر واما أن يصرفه في شكل نكاح وهنا يكون العقل قد هذب هذا الميل المذكور ، ولن يوافقنا سارتر طبعا ، لأننا

---

1 – تحدث لويس ألتوسر عن البذرة ونقيض البذرة ومن قبله ماركس عن الفكرة ونقيض الفكرة .

انه افتقدنا من مقولة أساسية (242)

انه افتقدنا من مقولة أساسية هي الموازنة بين الروح والعقل ، أما هو فيبدو أنه استلهمها من الحرية الشخصية التي لا تقبل غير الروح بديلا بحيث أصبحت المصدر الأصيل للتمرد ، وقد تمرد في هذه الفترة (الوجودية [illegible] الإنسانية) التي تعتبر [illegible] في شكل انتهاء [illegible] شاب جاءه في [illegible] الغربي بالكونية الشيطانية [illegible] أي موت [illegible] فقد قتل أخوه الوحيد بيد الألمان وأصبحت والدته تعيش وحيدة كما [illegible] لأنه أصلا ما [illegible] الدائم من والده ، وهو يعتبر هذا المبدأ بصفة أكثر من أي وقت مضى ، وهنا الصراع داخلي يتركز في هذا الشاب فرغبته شديدة في البقاء الى جانب أمه التي يحبها ، كما أن رغبته شديدة في الذهاب الى بريطانيا للثأر لأخيه من الألمان ، وقد صور سارتر هذا الصراع كما أشرنا من زاويتين :

1- التوجه الفردي المتعلق بشخصية هذا الشاب وحده

2- التوجه الجماعي المتعلق بوطن هذا الشاب

ويتعلق الأمر باختيار بين أخلاقيتين :

1- الأخلاق الفردية التي تمليها المصلحة الخاصة .

2- أخلاق أوسع أفقا وتمليها المصلحة الجماعية .

والأولى في نظر سارتر أكثر فاعلية ، وقد عقب بأنه عندما جاءه هذا الشاب يسأله مشورة في اختيار أمره كان يعرف مسبقا جوابه المتعلق في قوله : أنت حر فاختر بنفسك ، أن أية نظرية

. . . .

أخلاقية شاملة لا تستطيع أن تحدده ، اذ أنه لا وجود لمعالم ، وبشائر تنير سبيل الانسان في هذه الحياة . والواقع أن سارتر قد أملى على هذا الشاب اختياره المستقل في اتباع المصلحة الفردية أي اتباع العاطفة الأقوى كما يتضح من هذه الحكاية . كما أن الشاب قد اختار حسب مذهبه لاستشارة سارتر لأن الاستشارة من جنس المشير . ويخلص سارتر الى أن الدافع(1) والباعث(2) والغاية هي جوانب الشعور الحر الثلاثة التي لا يمكن فصلها عن بعضها لأنها كل لا يقبل التحليل(3) . ان اختيار الانسان لغاية ما هو رسم لحياته بتمامه ، وبهذا المعنى تكون الماهية لاحقة للوجود .

ان الحرية كما فهمها سارتر حرية فوضوية لا نظام فيها ولا أخلاق فهي تفتح المجال للعبث لأن الانسان هو خالق الخير والشر وهي حرية لا حدود لها بما لا تدخل تحت اطار أية منظومة أخلاقية شاملة . وشأن الحرية في الفلسفة الوجودية عامة أنها اختيار لا نستطيع البرهنة عليه لأننا لو حاولنا ذلك لقضينا عليه(4) ، فهي اختيار يثبت نفسه ولا يبرره سواه ، ولن يستطيع أحد أن يفصله عن الأنا لأنها حرية هذا الاختيار . وقد ربط كيركجارد مثلا بين الحقيقة والحرية ربطا أصيلا فقال بأن ما يحتوي الحرية هو الحقيقة ، وهذه الحقيقة هي التي تجعلنا أحرارا ، ولهذا السبب كانت هي حركة الحرية بحيث أنها لا تكشف عن انتاجها(5) .

1- الدافع : Motif

2- الباعث : Mobile

3- الكل الذي لا يقبل التحليل : Total inanalysable

وهكذا يبدو أن تفكير الحقيقة التي يتحدث عنها كيركجارد هي حقيقة الفرد لا الحقيقة المجردة كما يعتقد بها الفلاسفة الذين يدلوا في شروحهم الموضوعية بالضرورة . وهذا المفهوم الكيركجاردي الصادق والبديهي(1) يقتضي دون شك على الحرية كمطلقة أسبقية في المنطق الحقائقي عند الفلاسفة ولهذا السبب كان من البديهي أن يضع كيركجارد في مقابل الكوجيتو الديكارتي : أنا أفكر اذن أنا موجود قوله : أنا حر اذن أنا موجود . هذه الحرية التي تستمد الموقف الحقيقي كما فهمها فيخته (Fichte) بأنه بمثابة موجودة تستمد من التصديق الداخلي(2) والى آخر ما يوجد . اذا قارنت ان مفهوم الحرية عند الوجوديين والصوفية مفهوم يتمرد على الأخلاق المعتادة(3) ويستدعي البحث

تابع للصفحة السابقة : 4- يتفق هذا الرأي في شأن مع رأي كانط (Kant) الذي يعتقد أنه لا يمكن البرهنة على الحرية .

1- S.Kierkegaard,le concept de l'angoisse,Gallimard,Paris 1979 p.141(Ce dont je parle est chose toute simple et naive,à savoir que la vérité n'est que pour l'isolé qui lui même la produit)

2- ibid.p.141

3- الواقع أن الصوفية الحقيقيين لم يتمردوا على الأخلاق الاسلامية أبدا بل على العكس من ذلك فانهم قد جعلوها فرضا في حياتهم اليومية ، والآن عندما لا نميز اذ غلب الدخيلون على الطرق الصوفية فقد صارت هدفا لأصحاب المعتقدات والعادات المنافية لروح الشريعة . ومن هنا وجدت الدراسات الصوفية المبتذلة التي حاربها الصوفية أنفسهم .

واستمر هذا أمام المفكرين بعد تقدم [illegible] رؤية [illegible] وهذه الفئات

التي تحولت الى [illegible] بعد [illegible] روّاد [illegible] فحسبوا

[illegible] المحدّثين [illegible] المحدّثية كما رفضوا [illegible]

[illegible] الى [illegible] ايجابية و [illegible] و [illegible] . ومن هنا تمرّدوا

على [illegible] في أشكال [illegible] : [illegible] والسلطة و [illegible] والدولة

[illegible] تحوّل الصوفي في [illegible] من [illegible] الى [illegible] اذ [illegible] الخروج

[illegible] هذه [illegible] وتحوّل [illegible] الى

[illegible] تمرّد على الأعراف والقوانين بأسم الحريّة . وربما تطرفا في الأخلاق

المثالية كما يقول أستاذي الدكتور عبد الله شريط لا تقيم وزنا

لأشكال [illegible] (1) . ان هذا [illegible] من الفهم [illegible] للوجود ونحو الحرية

أفضى الى سؤال هام جدا : هل يعود [illegible] الصوفية

والوجوديين بصدد حل أخلاقي ؟ [illegible] هذا السؤال

[illegible] المدرسة [illegible] .

و [illegible] تقرّب الصوفية والوجوديين في [illegible] استعمال

[illegible] الأمر [illegible] الصوفي الذي توقف

[illegible] على أصحاب

[illegible] فأرسوا [illegible] المعرفة

و [illegible] الأشياء [illegible] الخارجية

التي لا [illegible] أحد . [illegible] أن [illegible]

---

1 ـ د/ عبد الله شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، ص 521 .

الأمثال والتشبيهات التي تركها الصوفية المسلمون والمرء يساء
والمكتسب المفاجئ في فلسفة المحبة وفكرة الوجود يدين الكثير من الصوفيين لبيئته الشرق
في بحثه عن الذات بوساطة التأمل وهو أمر أثير عند المتصوفة لغاية
أنه غير يسير بالإضافة إلى صعوبة التعبير عن هذه التجربة فهي
لانطباعها بالذاتية .

ثبت بأهم المصطلحات الوجودية باللغتين العربية والفرنسية مع ذكر الأصل الألماني ـ ان وجد ـ في الهامش

المصطلح الوجودي في العربية	المصطلح الوجودي في الفرنسية
الاتجاه نحو الله (1)	
الاتصال بين عزلة وأخرى	Communication des solitudes
الاتصال المناضل	Communication militante
الاتصال الوجودي (2)	Communication existentielle
الاحتجاب من جديد	Revoilement
الاحاطة الموضوعية أو الموضعة	Objecyivisation
الاحساس السابق على الوعي الانطولوجي	Le préontologique
الآخر بالمعنى المطلق (3)	L'absolument autre
ادراك الشعور لنفسه	Conscience réflexive
الأداتية	Ustensilité
الارتكاز الى الغير أو اللااستقلال	Dépendance
الارتباط التجريبي	Enchainement empirique
الاله المحايث	Dieu immanent
الامتلاء اللازماني	Plénitude intemporelle
امكانية الاعدام	Possibilité de néantisation
الأناوحدية الوجودية	Solipsisme existentialiste
الأناشخصية	Le moi- personnel
الأنا ـ موضوع	Le moi-objet
الأنا ـ شيء	Le moi-chose

(1) الاتجاه نحو الله : Zu gott sein

(2) هو الاتصال الاصيل للانسان بالتجارب المعاشة كشرب سقراط السم .

(3) الآخرون هم الجحيم في نظر سارتر .

Le moi -sujet	الأنا ـ ذات
Le moi-liberté	الأنا ـ حرية
Le moi-atome quelconque	الأنا ـ ذرة ـ أيا كانت
Le toi-suprême	الأنت المليئـــيا (1)
Moi-atomes	أنوات ـ ذرات
Le moi-on	الأنا الناس (2)
Les maintenants	آنات الزمانية (3)
	أن يوجد (4)
Contemporanéité	أن تعيش المعاصرة
Ipséité	الانية (5)
Ipséité du dasein	انية الآنية
Da-sein empirique	الآنية التجريبية
Réalité humaine	الآنية (6)
Le da-sein spatialisant	الآنية مضفية للمكـــان
Le da-sein dévoilant	الآنية الكاشفة
Le da-sein intra-mondain	الآنية وسط العالم
L'ontologie	الأنطولوجيا (7)
LL'ontologie phénoménologique	الأنطولوجيا الظاهرتية
Aliénation	الاغتراب (8)

(1) الأنا ــ الناس : Man selbst
(2) وتعني عند الوجود بين الماضي والحاضر والمستقبل .
(3) أن يوجد : Zusein
(4) الإنية : Selbstheit
(5) الآنية : Dasein

(6) الأنطولوجيا هي فلسفة الوجود أو علم الوجود وموضوعها تحليل المواقف الوجودية . ورائدها هيدجر الألماني ومن بعده سارتر الفرنسي . ويصعب في نظري اقامة علم للوجود لأنه في النهاية سيكون بحثا في الوجود شأنه شأن النظريات المذهبية المجردة .

(7) هو اغتراب الآنيـــــة ; Entfremdung

	الايمـان بالمعنى المطلق
	ايضاح الوجود
Primat de la subjectivité	ألولية الذات
L'historicité	التاريخية (1)
Apothéose de la douleur	تأليه الألم
psychanalyse de la douleur existentielle	التحليل النفسي الوجودى
Analyse ontique	تحليل الوجود الفردى
Décomposition d'être	تخلخل الوجود
Ecoulement pâteux	التدفق المتعجن (2)
	التركيب الوجودى (3)
Totalité indifférenciée	تركيب الآنية غير المتنوع
Recul néantisant	التراجع العدم
Existentialité	تركيب الوجود العام
Temporalisation	التزمن
	التكرار (4)
Interprétation synthétique	التفسير التركيبي
Progression synthétique	التقدم التوليفي (5)
	التصميم (6)
Haecceité	تعين الآنية

(1) التاريـخية : Geschichtlichkeit

(2) يعتقد سارتر أننا نحن الذين عالم الانشيد عالم الأشياء وذلك حين نتحدث عنه ونحسه فيصبح متدفقا • ويمكن أن تجمد هذا التدفق بجمله مجموعة تصورات وألفاظ.

(3) التركيب الوجودى : Verstehen

(4) التكرار : Weiderholung

(5) يمكن أن نحوز كلمة توليفي بكلمة تركيبي التي تؤدى المعنى أحسن

(6) التصميم : Entshlossenheit

Déterrination accidentelle du da-sein	التعيين العارض للآنية
Fatalité de la mort	حتمية الموت
Déterminisme de la volonté	حتمية الارادة
Librrté pour fonder	الحرية من أجل التأسيس
Libre arbitre	حرية الاختيار
Liberté d'indifférence	حرية عدم الاكتراث
Vérité existentielle	الحقيقة الوجودية
=	الحقيقة باعتبارها كشفا (1)
Réalité transphénoménale	حقيقة ماوراء الظاهر
	حصول الوجود في العالم (2)
Circuit de l'ipséité	دائرة الآنية
	الدلالة الايجابية (3)
Lêtre-jeté-là	الرمي ــ هناك (4)
Pro-jet	الرمي الى الأمام (5)
Le temps	الزمان (6)
Temporalité	الزمانية (7)
Caractere abyssal	طابع الهوة
Phénomène d'être	ظاهر الوجود
L'anti-valeur	ضد القيمة (8)

(1) الحقيقة باعتبارها كشفا : eEnt deckung

(2) حصول الوجود في العالم : Das sich vorweg shon sein

(3) الدلالة الايجابية : Sinngebung

(4) الرمي ــ هناك : Geworfenheit

(5) الرمي الى الأمام : Ent-wurf

(6) الزمان : Zeit

(7) الزمانية : Zeitlichkeit

(8) كتب نيتشه (هكذا تكلم زرادشت) وهو كتاب مضاد للانجيل وفيه تمجيد للأخلاق العليا .

Nécéssité originelle du libre arbitre	الضرورة الا صلية للفعل الحر
Choc du retour	صدمة الرجوع (1)
Cri du souci	صرخة الهم
	كـــان (2)
L'étant	الكـائن
Un neutre impersonnel	كـائن محايد لا شخصي (3)
Totalité transcendentale	الكل المتعالي
Total inanalysable	الكل الغير القابل للتحليل (4)
Totalité du da-sein	كلية الآنية
Révélation révélée	الكشف المنكشف
	الكشف الفلسفي للعالم (5)
Etre sujet	كون المرء ذاتا
	كون الانسان شخصا معينا (6)
U stensilité	كون الشيء أداة أداة (7)
L'autrui-objet	كون الغير موضوعا
L'autrui-sujet	كون الغير ذاتا
L'être de l'existence	الكينونة للوجود
L'être de l'être	كينونة الوجود
Indétermination absolue	اللاتعين المطلق (8)

(1) بهذه الصدمة تدرك الآنية نفسها : Gewesen ist

(2) كـان : Gewesen ist

(3) كائن محايد لا شخصي وهو الآنية : Das man

(4) الكل غير قابل للتحليل هو الحرية :

(5)

(5) الكشف الفلسفي للعالم : Philosophiche weltorienberung

(6) كون الانسان شخصا معينا : Jemeinigkeit

(7) كون الشيء أداة : Zenghafligkeit

(8) ان الوجود غير المتعين بعد حين يحلن لنا نفسه بمظاهره التي هي العالم والأنا والعلو تكون حقيقته الجوهرية هي اللاتعين . والله هو محيط اللا تعين عند الصوفية والفلاسفة الدينيين لأنه لو تعين لأصبح ذا وجود جزئي .

	اللاتعلق (1)
Absurdité du paradoxe	لا معقولية المفارقة
	ماهية الحقيقة (2)
	لاشرطية الخير والشر (3)
L'enveloppant absolu	ما يحيط بنا المطلق
L'existentiellement sourd	المصاب بالصمم الوجودي (4)
L'adéquation existentielle	المعادل الوجودي (5)
Situation-limites	المواقف النهائية النهائية
L'être pour dévoiler	الموجود للانكشاف
Le non-être dévoilé	الموجود للاحتجاب
A voir-implication	الملك المتضمن
Labyrinthe	المتاهة (6)
Connaissance de soi	معرفة الذات (7)
Le système	المذهب (8)
A utoscopie	النظر من خلال الذات
Eternité du néant	سرمدية العدم
Déchéance	السقوط (9)
Mystère ontologique	السر الأنطولوجي

(3) لاشرطية الخير والشر : Das unbedigte des guten und das böse

(2) ماهية الحقيقة : Vom wes des wahreit

(1) اللاتعلق (U nrelatedness) والكلمة انجليزية لا ألمانية وهي مركبة من (Relatedness) وتعني الوجود في علاقة ومن (Un) النافية •

(4) هو الذي لا يسمع لغة المطلق

(5) هو كل ما يكون في اللحظة الحاضرة من امتلاء في الفراغ المطلق لكل فكري موضوعي متميز •

(6) المتاهة هي مجموعة المتناقضات الخاصة التي ينتزع الانسان نفسه منها بفضل اللحظة الأبدية وهي حي لاتبلغه اللغة العادية • وبه يدرك الانسان أنه موجود •

(7) يترادف كون المرء ذاتا (Être sujet) وكونه يوجد (Exister)

وهذه المعرفة هي نتيجة مختلف معارفنا للعالم وهي تستغرق حياة الانسان بأكملها ومن هنا (8) عارض بعض الوجود بين هيجل في فهمه المنطقي المذهبي وأرادوا أن يفهم الانسان نفسه وهو يوجد •

(9) السقوط : Werfallen

Le servant à	الشرح الذي يحدد تركيب الشيء (1)
Conscience positionnelle	الشعور الدافع
Conscience de soi	الشعور بالذات بالذات
COnscience réflexive	الشعور المدرك لذاته
Conscience empirique	الشعور التجريبي
Conscience absolue	الشعور المطلق
	العالم المحيط بنا (2)
Monde de permenance	عالم الدوام
Monde spatio-temporel	عالم الزمان والمكان
Le néant d'être	عدم الوجود
Incertitude objective	عدم اليقين الموضوعي
Inachèvement perpituel du dasein	عدم التحقق المستمر للآنية
Ontologie	علم الوجود
Science de l'être	علم الكينونة
Indifférenciationn étonnante	عدم التمايز الباعث على الدهشة
La transcendance toujours déja	العلو تمعلي دائما وفصلا
Chaos éternel	العماء المظلم (3)
La nausée	الغثيان
La philosophie de l'être	فلسفة الوجود
La philosophie existentialiste	الفلسفة الوجودية (4)

(1) الشرح الذي يحدد تركيب الشيء : Auslegung

(2) العالم المحيط بنا : A umwelt

(3) هو العالم حين يوجد مطلقا فـي العدم حسب سارتر ويفهمه الصوفية من الحديث الشريف (أن العماء مافوقه هواء وما تحته هواء) فهو ذات محض لا حقية ولا خلقية لها ولا مرتبة • وهو حقيقة الحقائق التي صفتها البطون الذاتي العمائي وتحكم بمقتضى الاطلاق • والتعريفان الصوفي والوجودي متفقان على أن العماء لا يدرك

(4) الفلسفة الوجودية : Existenz philosophie

La philosophie de l'exister	فلسفة الوجود الفردي
L'acte d'exister	فعل الوجود
Le laisser être	فعل الترك
L'acte auto-créateur	الفعل الخالق الذاتي
Se comprendre en existant	الفهم من حيث الوجود
Le sur-être	فوق الوجود
L'influx créateur	الفيض الخالق
Manifestabilité anté-prédicative	قابلية ~~للموجود~~ للتحقق السابقة على الكلام
Communicabilité	قابلية الاتصال
Le pouvoir-être	القدرة على الوجود
	القرب (1)
	القلق (2)
	قصد الأشياء ذاتها (3)
Souci	الهم (4)
	الهوة (5)
Révélation de l'au-delà	وحي ماوراء الكون
Unité extatique	الوحدة المجاوزة
Existence	الوجود (6)
	وجود الموجود (7)

	Gegend :	(1) القرب
	Angst :	(2) القلق
Zu den sochen selbst :	Zu den sochen	(3) قصد الأشياء ذاتها
	Besorgen :	(4) الهم
	Abgrund :	(5) الهوة
	Sein :	(6) الوجود
Das su handensein	:	(7) وجود الموجود

	وجود الدنيا بوجه عام (1)
Le-on ,l'être-avec	الوجود مع الناس
	الوجود اليومي (1)
L'être -en -commun	الوجود بالاشتراك
Etre situé	الوجود في مكان
L'être communautaire	الوجود الجماعي
L'être-en-avant	الوجود المقدم (2)
L'être-jeté-là	الوجود الملقى هناك (3)
	الوجود للفناء (4)
L'être-pour-la-mott	الوجود للموت (5)
L'être-jeté-dans-le-monde	الوجود الملقى في العالم
L'être passé	الوجود في الماضي
L'en-soi	الوجود في ذاته
L'être du pparaitre	وجود فعل الظهور
L'empaté-en-lui-même	الوجود المتضمن في نفسه
	الوجود مع (6)
	الوجود في العالم (7)

---

(1) الوجود اليومي : A ltglichkeit

(2) الوجود المقدم : Das sich vorweg sein

(3) الوجود الملقى هناك : Das sein bei

(4) الوجود للفناء : Das sein ende

(5) الوجود للموت : Zein zum tode

(6) الوجود مع : Das mit sein

(7) الوجود في العالم : Das in der welt sein

L'être en acte	الوجود بالفعل (1)
La potentialité	الوجود بالقوة (2)
L'existence authentique	الوجود الأصيل
L'existence inauthentique	الوجود الزائف
L'existence paradoxale	الوجود المفارق
	الوجود الفردي (3)
L'existentiel	الوجود المتعين النسبي
L'existential	الوجود المطلق العام
	الوجود الحاضر في العالم من حيث أنه محلي (4)
	الوجود بوجه عام (5)
	الوجود هناك المفرد العيني (الآنية) (6)
Existence intra-subjective	الوجود المتعالي في الذات
Le monde en suspens dans le néant	وجود العالم معلقا في العدم

(1) الوجود بالقوة والوجود بالفعل (Intellect agent et intellect pA patient)
دارجا مع أرسطو والمشائين عليهما البيقوبضة والفرع •

(3) الوجود الفردي : Existenz

(4) الوجود الحاضر في العالم من حيث أنه محلي : Das vorhandesein

(5) الوجود بوجه عام : Das sein

(6) الوجود هناك المفرد العيني : Das da-sein

5

L'existence pour soi	الوجود لذاته	ال
L'en soi de la présence	الوجود في ذاته للحضور	
L'existence ek-statique	الوجود المتعالي	
L'existence pour autrui	الوجود للغير	
L'existence possible	الوجود الممكن	
L'être des frontières	الوجود المحدود (1)	
	الوجود مع الذات (2)	
L'existence concrète	الوجود الواقع	
Le devoir-vouloir	وجوب الارادة	
Le transphénoménal	وراء الظواهر	
La fidélité à l'existence	الولاء للوجود	
Fidélités péréphiriq ues	الولاءات المحيطة	

(1) ويقصد به الوجوديون النظر العقلي ولغة العلو أوالرامز كما سماها بدوي .

Mit sich selbst sein : (2)الوجود مع الذات

ثبت بأهم المصطلحات الصوفية وإثبات ما قابلها في الأجنبية حسب اصطلاحات المستشرقين.

المصطلح الصوفي	عند جان شوفاليي Jean Chevalier	عند لويس ماسينيون Louis Massignon	عند إيفا دي فيتراي ميروفيتش Eva de Vitray Meyerovitch
الأبدال	Quarante, nombre sémétique traditionnel symbolisant la pénitude et l'expiation.	Saints apotropéens intercesseurs.	
الأبواب	Pluriel de Bab: Chef religieux d'une communauté.		Portes d'accès aux étapes spirituelles.
الاتحاد	Fusion unitive avec Dieu dans l'extase.	Unification.	
الاتصال	Conjonction très intime avec Dieu n'allant pas jusqu'à la fusion ou à l'identification mais provoquant déjà l'extase.		Union.(1)
الأدب			La politesse, la bienséance.
الإلهام	Inspiration	Inspiration privée	Inspiration.
الأنانية		Ipseïté.(2)	
الأزل			Prééternité
الإسراء		Ravissement nocturne.	

(1) نلاحظ أن ميروفيتش قد خلطت بين الاتحاد والاتصال فحسبت الثاني هو الأول حسب ما يظهر من الترجمة أو حسبتهما شيئا واحدا.

(2) هذه الكلمة تقابل الهوية عند ميروفيتش وهو الأصح، وتقابل عند الهجويري "الإنية" والمعنيان متقاربان.

Le caché, L'ésotérique.	Intériorisation.	Sens caché des écritures que dévoile en partie l'herméneutique ésotérique.	الباطن
Influx divin, bénédiction.		Pouvoir mystérieux dont un chef est investi et qu'il communique par l'initiation.	البركة
La clairvoyance.		Regard sur Dieu et sur le monde, renouvelé par l'expérience mystique.	البصيرة
L'élargissement.(1)			البسط
Sans soi.			بلاهو
Réalisation.(2)			التحقيق
		Etat voulu de solitude spirituelle.	التفريد
Se remettre à Dieu.		Cérémonie d'investiture du soufi.(3)	التفويض
	Privation.(4)		التضييع

(1) هذا هو معنى البسطة لغة ، قال تعالى: "وزدناه في الجسم بسطة" وهو بعيد عن المعنى الذي قصده الصوفية وهو روحي بحت.

(2) هذه الترجمة خاطئة إذ أن التحقيق يطلق على العبد بعد اجتيازه مقامات عديدة.

(3) المعنى الذي ذكرته ميروفيتش أقرب إلى الصواب.

(4) الكلمة التي ذكرها ماسينيون لا تؤدي المعنى الحقيقي للتضييع.

التوكل	Abandon amoureux à Dieu.		Abandon à Dieu.
التوحيد	Attestation de l'unité divine chez le mystique. Expérimentation de cette unité par l'anéantissement du moi(1)		Unité, Unification Unicité divine.
التأله		Union mystique.	
الجبروت			Mondes supra-formels.
الجذب			Rapt, attraction extase.
الحال	Etat Spirituel.	Etat intérieur.	Etat spirituel.
الحقيقة	Vérité ésotérique, réalité cachée, Lumière de la lumière		réalité divine.
حق اليقين			Vérité certaine.
الحق	La vérité, le réel, Dieu.		Vérité, Dieu.
الحجاب			Voile.(2)
الحيرة	Etat de perplexité, Emerveillement		stupeur.

(1) لعل شوفاليي قد أخذ هذا المعنى الأخير من قول الجنيد حين سئل عن التوحيد فقال : «معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله تعالى كما لم يزل».

(2) خلطت ميروفيتش بين الحجاب الوارد في سورة النور وبين الحجاب الذي يقصده الصوفية وشتان ما بين المعنيين .

symbole du maitre spirituel.	Isnad initiatique(1)		الخضر
Froc du soufi.		Prise d'habit, signe de l'affiliation d'un ordre monastique ou à une congrégation.	الخرقة
Mémoration, Invocation, mention rappel, réminiscence de Dieu.		Remémoration, prière répétitive, litanie.	الذّكر
L'essence divine.			ذات الحق
L'essence sans similtitude.			الذات بلا مثال
Saveur spirituelle.			الذوق
Vision spirituelle.		Vision de Dieu.	الرؤية
Pélerin. (2)		progressant sur la voie spirituelle.	السّالك
secret, tréfonds de l'âme.		Centre le plus intime de l'âme où s'opère l'union mystique.	السّر
Ivresse.		Ivresse mystique.	السّكر
		Paix de l'âme.	السكينة

(1) يضع ماسينيون الخضر ضمن ثلاث نسب خاطئة في التصوف :
أ - الحديث المرسل والحديث القدسي .
ب - رواة الأحاديث المشهورة .
ج - الخضر والأبدال .
وهو رأي مجانب للصواب كما نرى .

(2) خلطت ميروفيتش بين السالك عند أهل الظاهر وهو الحاج إلى بيت الله الحرام والسالك عند أهل الباطن وهو قاطع المقامات بغية الوصول إلى الذات العلية.

شرح الصدر		Décapage externe du coeur. (1)	
الصحو			Lucidité.
العالم الأقدس			Le monde sanctissime.
العالم الأكبر			Le grand monde
عالم الأمر			Monde de l'énergie créatrice. (2)
العارف	Initié, gnostique		gnostique, initié
العين			L'essence, l'identité, l'origine, la source l'oeil.
عين الجمع	Union mystique. (3)		Concentration. (4)
عين اليقين			L'expérience de la certitude.
الغيبوبة		Distancement. (5)	
الفناء	Doctrine et pratique de l'abnégation de soi jusqu'à l'anéantissement dans la divinité.		Annihilation, extinction, anéantissement, mort mystique.

(1) الشرح داخلي لا خارجي لأنه يكون بواسطة النور الإلهي .

(2) كان بإمكان ميروفيتش أن تترجم عالم الأمر إلى Monde du verbe وهو الأصوب فيما أعتقد .

(3) حاول شوفالييه التخلص بقوله بأن عين الجمع عبارة عن اتحاد صوفي فلم يفلح إذ أن الفرق بين الإتحاد والجمع في المقام أما (4) ميروفيتش فلم تقترب ولو قليلا من المعنى المقصود وكلمتها الأعجمية تعني التركيز وهو غير عين الجمع .

(5) الترجمة غير موفقة ولا تعبّر عن المصطلح الصوفي .

Annihilation de l'humanité[1]			فناء البشرية
Annihilation dans le maître.			الفناء في الشيخ
Annihilation des attributs.			فناء الصفات
Pauvre d'esprit[2]		Religieux, pauvre avec une signification péjorative tardive d'exhibitionnisme	الفقير
Empoignement resserrement.			القبض
organe de l'intuition supra-rationnelle.		Cœur de la réalité intime de l'homme	القلب
Fiat.			كن
		Existentialisation mystique.	الكون.
		Loi de l'arcane ou du secret, obligation de discrétion qui tend à voiler ou à taire une pensée qui serait défigurée et incomprise par des profanes ou des adversaires.	الكتمان.
Transpacial			اللامكان
	Le non être.[3]		الليسية

(1) البشرية في التصوف هي الميول والأهواء والشهوات والتركيب المادي للإنسان لا اللانسانية كما في ترجمة ميروفيتش المجانبة للصواب.
(2) الصوفي هو الفقير إلى الله، وتحريف ميروفيتش منه إلى محاولة الفهم. قال تعالى: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله».
(3) سبق أن لاحظت خطأ هذه الترجمة وأن الليسية لا تعني اللاوجود.

	Rayon de Dieu[1]		اللائح
Grâce divine /			اللطف
Mondes célestes.		Le monde céleste angélique, celui de l'imam auquel la connaissance ésotérique peut ouvrir l'accès. (2)	الملكوت
station.		Demeure de l'âme, étape de sa progression	المقام
connaissance ésotérique.		Gnose, connaissance intuitive et savoureuse de Dieu.	المعرفة
Ascension du prophète.		Ascension nocturne et extase de Mohammed.	المعراج (3)
Présence du (corps) coeur. (4)			المحاضرة
	Entretien avec Dieu.(5)		المكالمة
pacte primordial.		Convenant, pacte primordial entre le créateur et la créature conclu de toute éternité (6)	الميثاق

(1) سبق أن بيّنت كيف نقل ماسينيون تشبيه القشيري اللوائح بالبروق فوقع في هذا الخطأ الذي شوه معنى اللائح الصوفي.

(2) يبدو أن شوفاليي قد خلط بين عالم الملكوت الشيعي الذي صدر عنه الأئمة وعالم الملكوت الصوفي الذي هو من اختصاص أحد الإماميين اللذين عن يميني وشمال القطب.

(3) لم يتوقف الصوفية عند معراج الرسول صلى الله عليه وسلم بل تحدثوا عن معارج لأرباب الحقائق أشهرها معراج أبي يزيد البسطامي.

(4) يتبيّن خطأ ميروفيتش بعد تعرضنا لمصطلح المحاضرة وكونها تسبق المكاشفة والمشاهدة لأنها مجرد استيلاء سلطان الذكر على القلب وقد يكون ذلك بتواتر برهان والقلب وراء الستر بعد.

(5) بينت خطأ هذه الترجمة فيما سبق.

(6) يشير شوفاليي إلى آية الميثاق التي أولها الصوفية بما يدعم نظرتهم إلى الوج

الباب الثالث

مشكلات

الوجود والمنهج والأخلاق

عند ابن عربي وكيركجارد

الفصل الأوّل :

مشكلة الوجود عند ابن عربي وكيركجارد

مشكلة الوجود عند الفلاسفة :

اختلفت المدارس الفلسفية في فهم الوجود ، ونتج عن هذا الاختلاف تعرف فلسفي للتفرقة بين أنواع الوجود ، وأني مثالي مدين بفكرة أولية في أن الوجود نوعين :

1- وجود متناه أو زمني يتصف بالحدوث والتبعات ، ويمكن فهمه مثلا من قوله تعالى ((كل شيء هالك إلا وجهه))(1) وقوله ((ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام))(2) . فالله تعالى هنا متصف بصفة البقاء وغيره عالم يمكن تقسيمها كالأجساد الانسانية والنباتات والجمادات وفق منظار الاستفادة .

2- وجود غير متناه ، وهو فكرة الفناء ، ويمكن تفسيره بحياة الانسان نفسها التي هي وجود للفناء(3) أو وجود للموت(4) كما يفسرون الفلاسفة الوجوديون وكما تدل عليه الحيوانات الدنيوية باتجاهها للتآكل والتقادم والانحدار الى الانقراض .

وقد أنقسم هذان الوجودان عالمين هما عالم الصيرورة وعالم المستقبل بالاساس الفلسفي ، والحياة الدنيا والحياة الآخرة بالمفهوم الديني ودار الفناء ودار الخلود بالمفهوم الزمني .

ان هذا التقسيم يقودنا الى مسألة أساسية هي المفاضلة بين هذين العالمين فمن جهة نجد الفلاسفة المثاليين والدينيين وهم لا يشكون في أفضلية الوجود الثاني ومن جهة أخرى نجد الفلاسفة الماديين وهم يعتبرون أن

1- سورة القصص الآية 88

2- سورة الرحمن الآية 27

3- الوجود للفناء : Sein-zum- . end

4- الوجود للموت : Sein-zum-tode

الوجود المثالي وجود وحسي يتحدد من زمن أبدي حياة الانسانية بارساله للمصطفين النبيين التي لا تتمسك ولا تستغني عن ربه ولهذا الفيض تعجب من ارتباطه في رأيهم والاعتداء بوجود الانسان ووجوده .

لقد ذهب الفارابي بكلا الاتجاهين المادي والمثالي الى الاحادية الاطلاق صفة الوجود على العالم الذي يفسره . ان هذا التقسيم قد اتى لنا أيضا نوعين من معاني البحث . فمن ناحية هناك الثنوية والحلول عند الماديين وهذا أمر منطقي اذا تبلغنا بمعتقداتهم المنطقية واذا تسلقنا مع اتاهم . ومن ناحية أخرى هناك التصوف والوجدان عند أغلب دعاة الاتحاد المثالي أن العالم غيبي لا يخضع للحس والادراك بل البصيرة وحدها وهذا الامر وقد ظهر أيضا اذا لمسنا بالعرفانيات التي تعتبر اهم رموز الذوق والوجدان عن اختراق الحجب الكثيفة التي تفصل الانسان عن عالم الغيب . ولا علاقة بي فيما أعتقد الى ذكر محاولات التوفيق التوفيق بين المتصوفين وقد قسمتها الى نوعين :

1 ـ الاعتقاد في التناسخ بين العالمين .

2 ـ اعتبار العالم الأول جسرا للثاني . وهذا هو موقف الدين الاسلامي الذي دعانا الى اعتبار الدنيا من القلوب من ضرورة التبليغ منها الآخرة ولهذا فهمت غالبية المسلمين أنه لا رهبانية في الاسلام وأن فرصة الفوز بالآخرة متاحة في الدنيا فما على المؤمنين الا أن ينتهزوا الفرصة بالاكثار من صالح الأعمال . وسأحاول فيما يلي من التحليل استدراجهم بعض الديانات والفلسفات للوجود لأن هذا التحليل في تقدير عتبة منهجية قبل الانتقال الى ابن عربي وتفسير كنسارد .

---

1 ـ أعتبر أسطورة الكهف لأفلاطون أحسن تعبير عن هذا الموقف .

الوجــــود عند البراهمـــيين :

لقد اعتقــد براهمـــيون(1) أن الوجود المــاثل عندهم الســرمدي يخلو مــن صفتي الدوام

والاستقـــرار اللتــان يتصـــف بهمــا زيادة عن اتصــافه بالازليـــة ، فالمـــقابلة عندهم

حاصلة بين الوجود وبين براهمـا .

ان البراهمــيين هم أول دعـــاة الى الحلول اذ اعتبـروا أن التنـــاقض الموجـود في

الانســان ــ كاتصــافه بالخير والشر ــ سببه عـدمية الوجــود الانســـاني

وجعلوا الشــر صفـة الأجـســام والخـير صفة الروحانيـات ، ومن هنا دعـــوة

الزهــد عنــدهم لأنــها في جوهــرها محاولة جـادة للابتعــاد عن الشــر

والاتصــاف بالخـير . وقد اشتهـر عـن البراهمــيين اعتقــادهم في أن الفنـــاء

الجسد يأ طريقة كـانت هو السبيل الأوحــد لتحقيق السعــادة الدائمـة

لأنـه بالاضــافة الى كونه يبتــعد عن الشــر فهـو يعــود الى الاتحــاد ببراهما

الالـه الأعظم . وقد أخطأ الدكتـور محمد البهي فيما اعتقد حين ظن

أن الديـانة البراهمـية تقاس على وحـدة الوجــود ، فالأمــر ليس كذلك بــل

يتعلــق بمجــرد دعـوة الى الاتحـاد بالخير المحــسوس ممـثلا في براهما والا

كـانت فكرة الفنــاء خالية من كل معنى بمــا أن الالــه المنشـود ســار

في جمـيع أجــزاء الوجــود . ويبقى كسيـنوفان(Xénophanes

1ــ الديانة البراهمية هي تجديد للديانة الهندية القديمة التي كانت ديانة الآريين ، وقد قام بهذا الاصلاح البراهميية في الهند والزرادشتية في فارس ومن أركانها تعدد الآلهية مع أفضلية براهمـا الاله الأعظم .

الفيلسوف اليوناني حين تحدث عن عدم انفصال الاله عن العالم فلا يمكن أن ننسبه الى وحدة الوجود الصوفية كما في الفهم الصوفي عند ابن عربي بل الى الوحدة الحلولية الحلولية(1) أو ما يعرف بوحدة الوجود الطبيعية التي تتجسد بوضوح تام عند الفيلسوف باروخ سبينوزا (B. SPINOZA) خاصة في كتابه « الرسالة اللاهوتية السياسية »(2) كما سأوضح هذا غير بعيد.

ويلتقي أكسينوفان مع البراهميين في نقطتين هما :

1 ـ انفصاله عن فكرة التعددية على الحس ومعطياته .

2 ـ احتجاجه على عدمية الوجود بخلوه من معاني الثبات والازلية(3).

وفي مقابل هذا التصور في الديانة البراهمية وعند الايليين كان موقف أفلاطون من الوجود مختلا نوعا ما .

الوجود عند أفلاطون :

اكتفى أفلاطون بوصف الوجود بأنه وجود مقيد في مقابل الوجود المثالي متمثلا في عالم المثل ، ويمثل له بصفة المثالي وذلك في أسطورة الكهف الخالدة وقد كان ما بين النور والعدم . وقد أقام أفلاطون صلة بين الوجودين ممثلة في النفس العاقلة التي تتجسد في الانسان .

---

1 ـ الوحدة الحلولية Immanent pantheism

2 ـ باروخ سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم د/ حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة 1971 .

3 ـ كان بارمنيدس وهو من فلاسفة المدرسة الايلية المتأخرين عن اكسينوفان ، فنفى الحلول وأثبت الانفصال .

ونجد مثل هذا التصور عند ابن سينا في قصيدته العينية التي مطلعها (1)

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما ألفت فلما واصلت أنست مجاورة الخرابة البلقع (2)

ان ابن سينا يعتقد أن الوجود الفعلي هو تقييد للنفس التي تحاول التحرر منه للعودة الى الوجود الحقيقي حيث نشأت وما تكنيته عنها بالورقاء الا كناية عن مثاليتها وصفائها وتسلطها من الأدران المادية . ان ابن سينا وأفلاطون حينئذ لا يؤمنان بالاتحاد أو بالوحدة بل مجرد انتساب الى المثال الأصلي .

ومع أرسطو يمكن الحديث عن منعطف جديد في فهم الوجود .

الوجود عند أرسطو :

انني واثق من أن حديث سارتر عن نوعي الوجود وهما :

1 ـ الوجود الناقص الذي هو صفة الوجود المنسحبة على الانسان وتعني انتقاله من الامكان الى الفعل .

---

1 ـ أ : شك أحمد أمين في كتابه في نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا بدعوى أنها تفوق بقية أشعاره وأراجيزه وذوقه ولأنه يعني التعبير وزعمه نسبتها الى ابن النبيل البغدادي .

وأذهب الى ما ذهب اليه د/ فتح الله خليف وهو صحة نسبتها الى ابن سينا لأنه من غير المعقول أن تكون يتيمة ديوانه ولأن اتجاهه الفلسفية اتجاه المثال فيها .

2 ـ عارضها أحمد شوقي بقصيدة في النفس مطلعها :

ضمي قناعك يا سعاد أو ارفعي هذي المحاسن ما خلقن لبرقع

وعارضها عادل الغضبان في ألفية ابن سينا بعينية مطلعها :

ورقاء يا صنو الملائك أرجعي ثم الهوى وحطمت رمة فاسجعي .

2 ـ الاختيار و الانتحار الذي ينفي الذات بممارسته حرية الاختيار دون خطأ أو اكراه ليس بموجود ... حدثنا أرسطو عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل وان حصرهما الرواقي الفرنسي ، وهذان العنصران هما اللذان قادا هذا الأخير الى نتيجتين لهما خطورتهما في الفلسفة الوجودية وهما :

1 ـ أسبقية الوجود على الماهية بما أن هذه الأخيرة لاحقة للاختيار .

2 ـ مسؤولية الانسان عن ماهيته ومصيره داخل تجربة الاختيار(1) .

لقد تحدث أرسطو عن الوجود الممكن ـ أو الوجود بالقوة ـ والوجود الواجب ـ أو الوجود بالفعل ـ ولا بد من تناولهما بالتحليل هنا .

1 ـ الوجود الممكن : ويدخل تحته كل قابل للوجود ويمكن حصر خصائصه فيما يلي :

أ ـ ((استعداده وقابليته لأن يفسد واذا وقع تحول من حال الى حال .

ب ـ اذا وقع تحول ايضا لأن التحول حركة .

جـ ـ اذا تحرك كانت حركته من غيره لا من ذاته والا لزم التسلسل .

د ـ اذا كان قابلا لأن يقسم فهو مركب لم يكن كاملا واحدا من أول الأمر ، فانه تتجه الذات الى التقسيم والانقسام))(2)

وليس ممكن الوجود كما يتقسم من هذه الخصائص سوى الهيولى لأنها قابلة لأن تتحول الى أي شكل أو صورة .

---

1 ـ يعني سارتر للانسان رأيين هما :

أ ـ التخلي عن شخصيته أي عن الوعي الواعي الذي يصدر الثنائية الوجود وخلوه .

ب ـ نبذ المعاني فيترك الانسان بلا ماض ولا رائحة فيصبح جوديا في الغثيان .

2 ـ د/ محمد البهي ، الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، دار الفكر بيروت 1972 ، 258 .

2 ـ الواجب الوجود: وهو موجود بالفعل، وثابت وغير محتاج الى غيره ويمكن حصر خصائصه في التالي:

أ ـ ((انه غير محتاج الى الغير لأن قدرته اذا انتفى احتياجه الى الغير اذ الاحتياج ... كان من أجسام متحركة فهو متحرك قائم بنفسه)) (1)

ب ـ انه ثابت لأن الانتقال مرجعه الى عدم التمام وهو تام.

ج ـ انه واحد لأن الكثرة مرجعها المغايرة والمغايرة من صفات الممكنات

د ـ انه بسيط في وحدته أي غير ناتج من تجمع الأجزاء الى بعضها البعض

وليس الوجود الواجب سوى الصورة في الاطار الأرسطي ويقصد نا تم منه الى تسمية المحرك الأول الذي لا يتحرك.

<u>الوجود عند أفلوطين: (2)</u>

يرى أفلوطين أن الوجود قد بدأ بالخير الأكبر أو الأول الذي اتصل بالمادة وأنه يصير نفسه و الاتحاد بسه وليس في هذا الرأي أي معنى لوحدة الوجود كما اعتقد الدكتور محمد البهي وأدلتي على هذا ما يلي:

1 ـ لو كان الأمر يتعلق بوحدة الوجود لما كان الخير نفسه و الاتحاد بالأول أي معنى.

---

1 ـ نفس المرجع السابق ص 259.

2 ـ أفلوطين (Plotin) (205 ـ 269م) مصري تنسب اليه الأفلاطونية المحدثة التي تعتبر نقلا للآراء الفلسفية الشرقية واليونانية والاهتمام بها فيها طالب ولها ثلاثة أدوار:

1 ـ دور أفلوطين وتلميذه فورفوريوس (Prophires)

2 ـ دور مدرسة ابليخوس (Jamblichos) السريانية.

3 ـ الدور الأثيني مع بلوتارخوس (Plutarchos) وبرقلس (Proklos)

2 ـ ان نظرية الفيض عند الأفلوطينية ـ أي صدور وفيضان الموجودات عن الأول ـ تجعل من الأول الخير التام وتبعد من المسافة بين الخير فهي تمهيد للتأكيد على المغايرة بين جوهر الموجودين .

3 ـ ان تصور أفلوطين بأن كل الموجودات تتضمن الوجود الأول ضمن ـ أو الطبيعة الكلية ـ لا يستثني شيء أنه ... فيهما .

4 ـ لم يعتقد أفلوطين بمثل تعددية وحدة الوجود الصوفي بين الخير والشر وجعلهما ان لحقيقة واحدة هي حقيقة الوجود ولهذا السبب أجد أن المقارنة التي أوردها المستشرق الانجليزي رينولد نيكلسون (R.Nicholson) بين جلال الدين الرومي وأفلوطين ... في المسألة قال نيكلسون: ((وانما كان جلال الدين الرومي ... الصوفية كما لم يكن زاهدا عليه أن يسعى الى حل هذه المسألة .. أي مسألة الخير والشر والطاعة والمعصية واللذة والألم ... حلا علميا ... أفلوطين أن الشر في ذاته عدم ... أو نقص في الوجود . ولكنه بينما يرى أن الشر أمر لا حقيقة له بالنسبة الى الله يرى أن له وجودا حقيقيا بالنسبة الى الانسان وفي هذا يقول : اذا لم تر الشيطان فانظر الى نفسك ... ذنبه واعترف به أمام ربه وسأله أن يغفر له وأن ... قلبه ... الى ... ما درعناه))(1)

---

1 ـ رينولد نيكلسون ، في التصوف الاسلامي وتاريخه ، ترجمة أبي العلا عفيفي ، ط/ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1956 ، ص155 .

5 ـ ان نفسي ... تتضمن ... من الواحد ... القول بوحدة الوجود .

6 ـ اقتصر افلوطين على وصف ... الواحد بالخير فمن أين ... في هذا الوجود بما أن الوحدة ناقصة ؟

7 ـ ان تقسيم الفيلسوف الألماني ((فنند)) حياة أفلوطين الى :

أ ـ فترة أفلوطينية من سنة 253 الى سنة 262 .

ب ـ فترة أرسطوطاليسية من سنة 262 الى سنة 268 .

جـ ـ فترة رواقية من سنة 268 الى سنة 269 .

اعتمادا على كتابات تلميذه فورفوريوس ... اصدار حكم بشأن وحدة الوجود عند أفلوطين أمرا مستبعدا بسبب هذا الاضطراب الذي ... حياته .

8 ـ لقد ... الدكتور محمد البهي فناقض نفسه حين قال : ((اذا التمس ... في ... على ... ومسوغة أخرى ... : كيف تصدر المادة وهي بطبعها شر من الأول وهو بطبعه خير؟ وحينئذ كان ... بدل ((وحدة الوجود)) الأفلوطينية هذه ... محاولة ربط الوجود كله ... وصدوره عن شيء واحد أي تحمل ... الاثنينية ... أن الوجود ... والكون ... (الأول) و (المادة) ... الأول والمادة متقابلان بناء على ... المشهورة))(1) .

1 ـ البهي ، المرجع المذكور ، 150 .

فالأثنينية الأفلوطينية صريحة أما الوحدة الوجودية فمجرد اتجاه استمده من الدستور البهي[1].

ومن الفلاسفة المشائين في الاسلام وأعني بهم الكندي وابن سينا والفارابي لم يحصل كبير تغيير في فهم الوجود مع عدم الانسياق للجوانب الابداعية في فلسفة هؤلاء.

الوجود عند فلاسفة الاسلام المشائين :

سعى الفلاسفة المشاؤون في الاسلام الى ... الكبير في الفلسفة اليونانية بحثا أن لا يتنافى مع روح الاسلام فقد رد الكندي مثلا فكرة قدم العالم لأرسطو التي تنفي صفة الفاعل عن الله وأثبت على العكس من ذلك حدوثه الا أنه تابعه في تصوري الحركة والتغير وفي مسألة المعدن الأرسطي وأنكر الثنائية في الوجود فيما الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود اللذان هما الفاعل والقابل.

أما الفارابي فقد كان صاحب فلسفة ((بحث فيها الاتجاهات الفلسفية العقلية وعن الوحدة والكثرة))[2].

هذه المسألة الوجودية التي يحتار عند حلها الفلاسفة والشعراء على حد سواء وقد جاء أبو نصر في بحثه الوجود بما عرفه ب :

---

1 ـ نقل الكندي أصوله عن برقلس (Proklos) الأفلوطيني ، الذي نسبه البهي الى وحدة الوجود ويصرح بقوله : ان العالم كامن في الأول.

2 ـ محمد أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1976 ، 251.

1 ـ الواجب الوجود بذاته وهو الله الواحد الأحد غير محتاج وكان بأنفسنا نتعامل مع جهة بالتصورات التي التي تسمو بنا الى أعلى ما تصل اليه مدارك الانسان لأنه أعلى ما يتصور الانسان بحسب قدره .

2 ـ الممكن بذاته وهو القابل للتصور والتشكل وينقسم الى :

أ ـ ((ممكن يتقدم في تصور الانسان الوجود أي يتم غير مستغن في الوجود .

ب ـ ممكن تصورات مستقل وتصور الانسان بغيره أي ممكن كان تصوره أي يتم موجودا بالتصور الا أن وجوده هذا لم يتم الا بتأثير غيره من الصور والموجودات))(1) .

فالممكن يحتاج الى التصور في الوجود ولا يحتاج هذا الا بالة وهذه الحالة هي الأرض بحاجة الى حالة أخرى المحسوس الى الوجود وهكذا تتوالى المعلولات حتى تصل الى واجب الوجود الذي لا يحتاج في وجوده الى حالة بعينها أنفسه من الصورة والانسان والمخلوق .

ان الفارابي يدين بالثنائية في الوجود وهو أسس الثنائية الأفلاطونية وقسم الحقائق التي يمكن ادراكها « السماء » عند الفيلسوف اليوناني « والحسية » عنده هي أول بالثنائية الاسلامية بين الخالق والمخلوق بين العلة وتيسير المحسوسات التي تتأثر على العالم الحسية الى القدماء حين تسمون بالتوحيد وعلى وجوده والحسي حين يتم تجسيده . وهذه المسألة الثنائية ربما انعكست في وجودية الفرن المعاصرين بالوجود الواقعي(2) .

---

1 ـ نفس المرجع الصفحة السابقتين .

2 ـ الوجود الواقعي . Existence concrète

ان السؤال الذي يسأله الباحث في فلسفة الفارابي هو : كيف تصدر الموجودات عن الواحد دون أن يتكثر هو ؟

والجواب عنه يستمد أساسه من الفارابي فهو يقول بنظرية الفيض يلتقي في أن يعلم الله ذاته فيصدر عنه ما يتكثر ، وهذا في تصوير فيضي أفلوطيني الا أنه مستقلا ، وقد رسم لنا في كتاب المحاولة التوفيقية بين رأي الحكيمين(1) صورة مراتب الوجود :

11 — في الأولى يصدر العقل الأول المحض الموجود بذاته فيكون متعددا بذاته وبنسبته للمصدر ، وينتج عنه العقل الثاني ثم الفلك الأعلى بصورته مثلا في النفس ومادته ثم بقية العقول التي يرتبط كل واحد فيها بكوكب أو فلك أو كرة حسب الاصطلاح الفارابي .

2 — في الثانية توجد مجموعة العقول .

3 — في الثالثة يوجد العقل الفعال الذي دان به بعض فلاسفة الاسلام انطلاقا من شروح الاسكندر الأفروديسي لأرسطو .

4 — في الرابعة توجد النفس .

5 — في الخامسة توجد صور الأشياء المادية .

6 — وفي السادسة توجد المادة ؟ .

والذي ألاحظه هو كون المراتب الثلاث الأولى هي : الأولى وعقول الأفلاك والعقل الفعال لا علاقة لها بالمادة ولا حلول لها فيها أما الثلاث الأخيرة وهي النفس والصورة والمادة فهي متصلة بالأجسام متصلة بالحلول ، وربما

---

1 — أبو نصر الفارابي ، الجمع بين رأي الحكيمين .

تذكرني هذا بموقف ابن سينا من الخضر .

ان الثنائية الفارابية الواضحة تزيل قول المستشرق الألماني ماكس هورتن (Max Horten) عن وحدة وجودية عند الفارابي (1) قولا مبالغا فيه لكي لا أقول خاطئا . وهذا الموقف يتضح أكثر اذا علمنا أن هذا المستشرق ينسب الفارابي الى التأثر بالأفكار الهندية ؟ ! اضافة الى أنه يعتقد أن الفلسفة الاسلامية وقعت بين الشرق والغرب !

ولست أحب أن أنتقل الى الحديث عن وحدة الوجود بتشعباتها دون أن أعرض لموقف مشائي هو موقف ابن سينا من الوجود فقد خالف المعلم الرئيسي أرسطو في نقطتين حسب رأي الدكتور حسين نصر وهما

1 ـ حرصه الشديد على مراعاة عقيدة التوحيد وهذا الحرص قاده الى الاقرار بضرورة الواجب وأي التمييز في الوجود بين الماهية والوجود

2 ـ تبني نظرية الانبعاث التي أدت الى وضع نظام كوني هو من بعض الوجوه أقرب الى النظرة الأفلاطونية الجديدة منه الى النظرة الأرسطاطاليسية (2). والوجود عنده يتصف بالثنائية دون أدنى شك وقد تحدث مثل الفارابي عن واجب وهو الضروري الوجود ومن ممكن الوجود وهو الذي لا ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه .

ان هذا العرض البسيط لمختلف النظريات الدينية والفلسفية حول الوجود

---

1 ـ البهي المرجع المذكور ص 321 .

2 ـ حسين نصر ، دراسات اسلامية ، دار المتحدة للنشر ، الطبعة الأولى ، بيروت 1975 ، ص 52 .

يقودني الى ثلاث نتائج مهمة :

1 ـ ان المدارس الفلسفية والأديان قبل ابن عربي لم تقر وحدة الوجود .

فالديانات السماوية بمجموعها تتحدث عن ثنائية في الوجود وكذا المدارس الفلسفية .

2 ـ ان نسبة الديانات والفلسفات الى القول بوحدة الوجود ، عند بعض

الباحثين مردّه اما الخلط أو الى المبالغة .

3 ـ ان أشكال الصدور والفيض ليست من وحدة الوجود في شيء .

فما هي حينئذ وحدة الوجود وكيف طرحها أصحابها ؟

وحدة الوجود الطبيعية :

ان هذا السؤال الخطير يتطلب توضيحا منهجيا يتمثل في كون وحدة

الوجود تنقسم الى نوعين :

1 ـ وحدة وجود صوفية وهي التي تنسب الى شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي .

2 ـ وحدة وجود طبيعية وهي في نظري من ابداع الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا .

ان كل خلط بين هاتين الوحدتين يترتب عنه دون شك خلط بين المفاهيم (1)

كما أن المقارنة بينهما غير واردة في نظري لاختلاف المنهج ولاختلاف البعد

الفلسفي عند الرجلين مع اعتقادي أن فهم وحدة الوجود الطبيعية رغم تأخرها

---

1 ـ ذكر صليبا في معجمه (ج II ص596) أن وحدة ترد الى صورتين أساسيتين هما :

أ ـ القول بأن الله وحده هو الوجود الحق وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي دائم ولا جوهر متميز والمثال من هذه الصورة وحدة الوجود السبينوزية .

ب ـ القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم . والمثال من هذه الصورة مذهب وحدة الوجود عند دولباخ وديدرو ، وعند بعض الهيجليين وتسمى هذه الصورة بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية .

وهذا الخلط في اعتقادي سببه خلط صليبا بين وحدة الوجود وبين الحلول فقد اعتبر منذ البداية أن البراهميين والرواقيين ودعاة الأفلاطونية الجديدة يمثلون مدارس لوحدة الوجود وهو خطأ كما سبق أن بينت في صفحة

فمن الزمن يساعد كثيرا على فهم الوحدة الصوفية التي أربكت أكثر من باحث . وهي مسألة سأحاول علاجها فيما يلي :

يقول سبينوزا في (الرسالة اللاهوتية السياسية) : ((انه لا يمكن معرفة ماهية الله أو وجوده أو عنايته عن طريق المعجزات بل اننا على العكس من ذلك نستطيع أن ندرك ذلك كله بطريقة أوضح عن طريق نظام الطبيعة الثابت الذي لايتغير . وللبرهنة على ذلك سأتبع الطريقة الآتية : لما كان وجود الله غير معروف بذاته فمن الواجب استنتاجه من أفكار تبلغ من الرسوخ والثبات حدا لا يمكن معه وجود أو تصور قوة قادرة على تغييرها وعلى أقل تقدير يجب منذ اللحظة التي نستنتج فيها وجود الله من هذه الأفكار أن تظهر لنا على هذا النحو من الثبات والرسوخ . لو أردنا ألا يتطرق أي شك الى استنتاجنا : أي في وجود الله . ولن نكون على يقين من أي شيء . ومن ناحية أخرى ، فاننا نسلم أن الشيء لا يتفق مع الطبيعة أو يناقضها الا بقدر ما نسلم أنه يتفق مع هذه الأفكار الأساسية أو يناقضها ، وبالتالي لو استطعنا أن نتصور شيئا يحدث في الطبيعة ـ أيا كان هذا الشيء ـ بقوة تناقض الطبيعة فان هذا الشيء يكون مناقضا لهذه الأفكار الأولية ويجب رفضه باعتباره ممتنعا والا وجب علينا الشك في هذه الأفكار ومن ثم في الله وفي كل ما أدركناه .

سابقة . والواقع أن هذين الشكلين ان صح أنهما كذلك يدخلان تحت وحدة الوجود الطبيعية التي توضع في مقابل وحدة الوجود الصوفية .

وسيلة كانت ... يجب أن نستنتج أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء

الطبيعية وازدادت ... الكنيسة اعتماداً على ... الأولى والثانية ... ونها

... القوانين الطبيعية الأزلية ازددنا معرفة بالله وإرادته))[1] وهذا الكلام مفاده :

1 ـ أن الله هو الطبيعة الطابعة والانسان هو الطبيعة المطبوعة .

2 ـ أن الانسان كلما ازداد معرفة بالطبيعة ازداد معرفة بالله . قال سبينوزا ((لما كان

... وجود شيء أو تصوره بدون الله فمن المؤكد أن كل موجودات الطبيعية

... على فكرة الله وتعبر عنها ... حسب درجتها في الطبيعة والكمال .

... ذلك يتضح أنه كلما ازدادت معرفتنا بالأشياء ... المعرفة التي نحصل

... بالله أعظم وأكمل))[2] .

... أن يقول : وأين الضرر في مثل هذه الفكرة ... ؟ وجوابه من

... أوجه :

1 ـ ... النظر في مفهوم الوحي وهو ما فعله سبينوزا ...

2 ـ ان المعجزات لا تدل في شيء على ... الله أو وجوده .

3 ـ انتفاء الثواب والعقاب . قال سبينوزا : ((... العقاب ... في ... من

... هذه التغيرات ووقوعنا في عبودية الجسد ... أن تكون أنفسنا متغيرة متقلبة))[3]

... مفهوم الخير والشر نسبيا .

---

(1) سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ص225 ـ 226 .

(2) نفس المرجع السابق ، ص194 .

(3) المرجع السابق ، ص197 .

5 ـ لعادة النصارى في فهم الانسان للقانون الالهي[1] ان وحدة الوجود الطبيعية عند سبينوزا ناتجة عن افراطه في استخدام المنهج الديكارتي أكثر من صاحب المنهج نفسه[2] ومن الرصيد الذي أورثته اياه الكتب اليهودية .

انه من الصعب حقا ادراج مقارنة بين وحدة الوجود الطبيعية ووحدة الوجود الصوفية وأقصى تشابه يمكن ادراجه بين فيلسوفيهما الوحدويين هو ما ذهب اليه أستاذي الدكتور عمار طالبي[3] ويتمثل في تقارب قول ابن عربي ان من طبيعة النور أن يوجد يوجد وقول سبينوزا ان من طبيعة النور أن ينتشر . ولهذا رأى هذا الأخير الله في جميع أجزاء الكون وان لم يكن الله الذي رأته به التوراة اليهودية التي صنعتها عقول الرهبان والأحبار .

وحدة الوجود عند ابن عربي :

ان الحديث عن وحدة الوجود عند ابن عربي شيء عسير للغاية . فقد قرأت (الفتوحات المكية) فوجدته يدور حول هذه الفكرة دورانا لبقا ولا يكاد يفصح عنها الا بكلمات مبعثرة هنا وهناك يعتبرها الصوفية من الحقائق النفيسة . وتنقلت بين أشعاره وتفسيره القرآن فعدت بخيبة أمل . ولما انتهيت الى (الفصوص) وجدت نفسي أمام طلاسم كتبت بلسان عربي غير مبين . وكان عزائي ماقاله أبو

---

1 ـ خصص سبينوزا لهذه المسألة الفصل الرابع من رسالته المذكورة ص 191 .

2 ـ استخدم سبينوزا المنهج الديكارتي حتى في الدين والسياسة وهما مجالان غير خاضعين لهذا المنهج في نظر صاحبه .

3 ـ د/ عمار طالبي ، وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر ، محاضرة يوم 11 ماي 1983 من ملتقى الأمير عبد القادر الذي نظمته جامعة الجزائر .

العلا عفيفي في مقدمة الكتاب ، وأن لويس ماسينيون الذي تجرأ على معالجة (كتاب الطواسين) للحلاج وعلق على رموزه لا يكاد يذكر الفصوص أو حتى يشير إليه في دراساته حول التصوف أما آسين بلاثيوس الذي اهتم كثيرا بابن عربي فإنه لا يكاد يدخل الفصوص في حسابه بل يقتصر على الفتوحات وشأنه شأن نيبرغ الذي أغفل ذكر الفصوص وفون كريمر معتمدين في أبحاثهما على الفتوحات وشرح الأسطار المصحراني للألغاز الكبيرة التي تنطق بها الشيخ الأكبر(1)

ولا غرابة في إحجام هؤلاء جميعا عن هذا الكتاب فإنه ((فلسفة الحية متوجسة بالتصوف))(2). إلا أنني بعد بحث مسألة اللذة عند الصوفية قد اتضح لي أن بحثها كان مشكلا قد أصبح في متناول الفهم وتيقنت أن الفصوص يعني أصح كتب الشيخ لمذهب وحدة الوجود . ولقد ما أخطأ الأستاذ محمد غلاب حين اعتقد أن هذا الكتاب جامع لكثير من النظريات الفلسفية(3). فهو لا يكاد يخرج عن مذهب الوحدة إطلاقا ، وقد جعل فيه لكل نبي فصا ربما ((لأن يكون في مأمن من مهاجمة المتعصبين))(4). ومنشأ الإشكالية أكثر وتتمثل في صعوبة اختيار أفضل فص لمعاني وحدة الوجود . ولهذا السبب تجولت بين دفتي الكتاب طويلا قبل أن يقع اختياري على الإدريسي الذي يمكن اعتباره في نظري من أبلغ فصوص الكتاب تعبيرا عن مذهب الشيخ . قال :

---

1 ـ ابن عربي ، فصوص الحكم ، تعليق أبي العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ ص21 من المقدمة .

2 ـ نفس المصدر ص23 .

3 ـ محمد غلاب ، التصوف المقارن ، مرجع سابق ، 117 .

4 ـ عين المرجع والصفحة .

الفص الادريسي :

((ومن أسمائه الحسنى العلي ، على من وما ثم الا هو؟ فهو العلي لا علو اضافة لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ماشممت رائحة من الوجود ، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء وهي النسب وهي أمور عدمية . وليس الا العين الذي هو الذات فهو العلي لنفسه لا بالاضافة . فما في العالم من هذه الحيثية علو اضافة لكن الوجوه الوجودية متفاضلة ، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة لذلك نقول فيه هو لا هو ، أنت لا أنت . قال الخراز[1] رحمه الله تعالى : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف الا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره وما ثم من يراه غيره وما ثم من يبطن عنه فهو الظاهر لنفسه باطن عنه ، وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغيره من أسماء المحدثات ، فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر أنا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن أنا ، وهذا في كل ضد ، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلم ((وما حدثت به أنفسها)) . والعين واحدة واختلفت الأحكام ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه يعلمه كل انسان من نفسه وهو صورة الحق ، فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة . فأوجد

---

1 - هو أبو سعيد الخراز ، توفي ببغداد ، مات سنة 277 هـ . من آثاره (كتاب الصدق) .

الواحد العدد وفصل العدد الواحد وما ظهر حكم العدد الا المعدود .

والمعدود منه عدم ومنه وجود فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل فلا بد من عدد ومعدود ولا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه فان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى أدنى والى أكثر الى غير نهاية ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع الآحاد فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب وان كانت واحدة فما عين واحدة منهن عين ما بقي .

فالجمع يأخذها فنقول بها منها ونحكم بها عليها : قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة ، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته . ومن عرف ما قررناه في الأعداد ، وان كان قد تميز الخلق من الخالق فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق . كل ذلك من عين واحدة . لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . فانظر ماذا ترى ؟

((قال يا أبت افعل ما تؤمر))[1] والولد عين أبيه فما رأى يذبح سوى نفسه ، وفداه بذبح عظيم فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة انسان وظهر بصورة ولد ، لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد .

((وخلق منها زوجها))[2] فما نكح سوى نفسه ، فمنه الصاحبة والولد

---

1 ـ سورة الصافات الآية 102.

2 ـ سورة النساء الآية 1

والأمر واحد في العدد . فمن الطبيعة ومن الظاهر منها وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر ؟ وما الذي ظهر غيرها ، وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها : فهذا بارد يابس وهذا حار يابس فجمع باليبس وأبان بغير ذلك ، والجامع الطبيعة ، لا بل العين الطبيعية فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ، لا ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة . فما ثم الا حيرة لتفرق النظر . ومن عرف ما قلناه لم يحر ، وان كان في مزيد علم فليس الا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة ، فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه الا عين ما تجلى فيه وما ثم الا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — وليس خلقا بذاك الوجه فادّكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته — وليس يدريه الاّ من له بصر

جمّع وفرّق فان العين واحدة — وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

العليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك الاّ لمسمى اللّه خاصة وأما غير مسمى الله مما هو مجلى له أو صورة فيه ، فان كان مجلى له فيقع التفاضل ـ لابد من ذلك ـ بين مجلى ومجلى ، وان كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة ولا يقال هي هو ولا هي غيره .

....

وقد أشار أبو القاسم بن قسي[1] في خلعه الى هذا بقوله : ان كل اسم الهي يتسمى بجميع الأسماء الالهية وينعت بها وذلك أن كل اسم يدل على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره الرب والخالق والمصور الى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات ، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له . فاذا فهمت أن العلي ماذكرنا ، علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة فان علو المكانة يختص بولاة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك فان قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان أجهل الناس . فهذا علي بالمكانة بحكم التبع ، ما هو علي في نفسه فاذا عزل زالت رفعته ، والعالم ليس كذلك[2]. انتهى كلام ابن عربي .

ان هذا النص الذي اعتبرته نموذجا لفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي يمكن أن أستنتج منه ما يلي :

1 ــ ان الله هو عين الموجودات اذا اعتبرنا الأسماء كالعلي في هذا النص مثلا لأن المتصف بالعدم لا وجود له .

2 ــ ان العين هي الذات فالله علي لنفسه لا للاضافة .

3 ــ لا يعرف الله الا بجمعه بين الأضداد كالأول والآخر والظاهر والباطن .

---

1 ــ أبو القاسم بن قسي ، صوفي أندلسي ، كانت له مآرب سياسية ، قادة ثورة ضد المرابطين في الأندلس، فقتل في معركة سنة 546 هـ ، وباءت ثورته بالفشل . من آثاره (خلع النعلين) وهو كتاب في التصوف .

2 ــ ابن عربي ، الفصوص، 77 ــ 80 .

4 ـ ان الكثرة في هذا الوجود هي عين دليل الوحدة .

5 ـ ان الحق المنزه هو الخلق المشبّه .

6 ـ ان عالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة

7 ـ ان الله يستغرق الأمور الوجودية والنسب العدمية فلا يفوته نعت منها ولو استهجنه العرف والعقل والشرع .

8 ـ ان لكل اسم من الأسماء من حيث دلالته على الذات ولا يدل الا على نفسه من حيث دلالته على المعنى .

الفرق بين وحدتي الوجود والشهود :

يتبين مما سبق أن ابن عربي يدين بمذهب فلسفي له أركانه ومبادئه فلا يمكن أن تصدق أقواله ضمن التصوف الذي تحدثت عنه حين تناولت مشكل اللغة وقد خلط بعض دارسي التصوف بين وحدة الوجود لابن عربي ووحدة الشهود عند ابن الفارض أو جلال الدين الرومي وأذكر منهم ابن تيمية وأحمد الشرباصي وزكي مبارك وفون كريمر وايفانوف ، فيترا ى ميروفيتش(1) . ولا شك عندي أن ابن عربي قد ساهم في وقوعهم في هذا الخلط حين قال في الفتوحات ((قال بعض الرجال : ما في الجبة الا الله وأراد هذا المتكلم ، يريد أنه ما في الوجود الا الله كما لو قلت ما في المرآة الا من تجلّى لها لصدقت مع علمك أنه ما في المرآة شيء أصلا ولا في الناظر من المرآة شيء مع ادراك التنوع والتأثر في

---

1 ـ مابين بعض أخطاء وقع فيها ابن تيمية حين أعد بعض دعاة وحدة الوجود .

عين الصورة من المرأة وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر . فسبحان من ضرب الأمثال وأبرز الأعيان دلالة عليه أنه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا وليس في الوجود الا هو ولا يستفاد الوجود الا منه ولا يظهر لموجود عين الا بتجليه))[1].

ان هذا الحديث المنزه والمشبه في نفس الوقت تأوله ابن عربي من حديث الحسين تدعيما لمذهبه الفلسفي الصوفي . وهذه هي طريقته في البرهنة على ما يريد فهو يأتي بكل شاردة وواردة من الفلسفة والفلك والأدب والقرآن والحديث ليقف بهما عند الوحدة في هذا الوجود . وهذا الأسلوب لا يعني أبدا ضعف تحليله المهم أن قارئ هذا الأسلوب ينساق مع ابن عربي فيعتقد أن الحلاج من دعاة الوحدة ، أو يوهمه ابن عربي أنه كذلك بعد أن أثبت في موقف سابق أن سكران رفع عنه القلم[2] والدليل أن الحلاج حين قال ((أنا الحق)) وأبا يزيد حين قال ((سبحاني)) وابن الفارض حين قال ((أنا هي)) أي الحقيقة الالهية لم يزيدوا على أنهم عبروا عن وحدة شهود وهي الحال التي يفنى فيها الصوفي عن كل ما سوى الله فلا يشاهد غيره في هذا الوجود ، وهي حال تنتج عن فيض الحب الالهي عند العبد وتحدث من قبيل الشطح لأن صاحبها غائب عن ذاته حين ينطق بما ينطق فانما يسأل عما يرى قال ((هو)) واذا سئل

1 ـ الفتوحات ، ج III ص 90

2 ـ الفتوحات ، ج II ص 607

عن المتحدث قال ((هو)) واذا قيل له من الآكل ومن الشارب قال ((هو))

نظير ذلك قول رجل للسهروردي الصوفي : السماوات والأرض والعرش والنار والجنة أبحثت جميعها لا وجود لها عندي وحينما أنظر حولي لا أراها في أي مكان ، واذا وقفت أمام شخص فلست أرى شيئا أمامي ، بل ان وجودي أنا أصبح لا وجود له عندي ، ان الله جل جلاله هو الذي أرى[1].

وقول ابن الفارض :

كلانا مصلّ واحد ساجد الى ... حقيقة بالجمع في كلّ سجدة

وما كان لي صلّى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء ركعة[2]

وقول الأمير عبد القادر :

وكنت أراني فاعلا ثم بعد ذا ... رأيتني فاعلا به وذا بعد بادي

ومن بعد ذا رأيته بي فاعلا ... بعكس الذي قد كان والأمر ملتوي

ولم يبق ذا ولا ذاك باقيا ... فلم يبق الا الله ما له ثاني[3]

والواقع أن اشكال التعبير عن الحالات الصوفية يجعل الشهود والوحدة يختلطان في ذهن الباحث أو الأقل يبدوان متداخلين . فالشهود كما عرفته على ضربين :

1 ـ شهود المجمل في المفصل وهو رؤية الأحدية في الكثرة .

2 ـ شهود المفصّل في المجمل وهو رؤية الكثرة في الذات الأحدية .

---

1 ـ الشرباصي ، التصوف عند المستشرقين ص34 .

2 ـ من تائية ابن الفارض المشهورة .

3 ـ المواقف ، ج I ص18 .

ومما سوف يأتي دون ريب بوحدة الوجود التي ترى فيها الكثرة وحدة .

بعض دعاة وحدة الوجود :

اشتهر من صوفية وحدة الوجود البليساني[1] القائل :

وفي كل شيء له آية | تدل على أنه عينه

والقائل :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه | ويفهم هذا السرّ من هو ذائقه

وقد أخطأ ابن تيمية حين ذكر له الأبيات التالية في سياق الحديث عن وحدة الوجود

وهي قوله :

وتلتذ ان مرّت على جسد يدي | لأني في التحقيق لست سواكم

وقوله :

ما بال عيسك لا يقرّ قرارها | والام ظلّك لا يني متنقلا

فلسوف تعلم أن سيرك لم يكن | الّا اليك اذا بلغت المنزلا[2]

وتابعه بدوي في خطأه والحال أن الأمر في البيت الأول يتعلق بالاتحاد وفي

البيت الثاني بوحدة حلولية لا بوحدة وجودية ، كما أنه أخطأ حين ذكر في نفس

السياق قول البليساني :

ما الأمر الّا نسق واحد | ما فيه من حمد ولا ذمّ

وانما العادة قد خصّصت | والطّبع والشّارع في الحكم[3]

---

1 ـ من مشائخ شيراز ، توفي سنة 758 هـ.

2 ـ ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة رشيد رضا ، بدون تاريخ ، ج I ص 176 .

3 ـ عين المرجع ج I ص 178 .

فهذا ان البيتان ينكران مقولتي الخير والشر فتصبحان بدون معنى فيكون الداعي والداعي أمام الحسن سواء كما أن عجز البيت الثاني يحيل الى وحدة الأديان وهي فكرة خطيرة سأعرض اليها حين أتطرق الى مشكلة الأخلاق .

وبالاضافة الى البلياني أذكر العفيف التلمساني الذي يسميه ابن تيمية الفاجر التلمساني ويعتبره أخبث الوحدويين وأشدهم كفرا لأنه لا يفرق بين الوجود والثبوت[1] ولا بين المطلق والمعين [2] وينكر الخير والشر ، ومن هنا استحلالة المحرمات كالأم والبنت وقوله ان القرآن كله شرك ليس فيه توحيد وان الحق بمنزلة البحر وأجزاء الموجودات عبارة عن أمواجه . وقد أخذ ابن تيمية ابن عربي على فكرتين في وحدة الوجود كما سطرها في الفصوص وهما :

1 ـ قوله ان المعدوم شيء ثابت في العدم .

2 ـ قوله ان وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق[3] .

فأما المأخذ الأول فأرى أن حجة ابن تيمية فيه لا تستقيم لأن ابن عربي كما رأينا في الفص الادريسي ينكر أن يكون للمتصف بالعدم وجود الآ لكان هناك وجود في موازاة هذا الوجود وهذا مناقض للوحدة التي دان بها .

وأما المأخذ الثاني فمعناه أن ابن عربي قد آمن بوحدة وجود طبيعية وهذا عين المحال وان كنت لا أنكر أن له مواقف من هذا النوع أعتبرها من المزالق

---

1 ـ كما فعل ابن عربي .

2 ـ كما فعل الرومي .

3 ـ المرجع السابق ج ‍1 ص172 .

التي سرعان ما يتلقى الشيخ منهما بما طاب له من النتائج . من ذلك قوله في الفتوحات المكية مستشهدا ((وهو ـ أي الله ـ المسمى أبا سعيد وغير ذلك من أسماء المحدثات))(1) ولكنه بعد هذا مباشرة يقول : ((فيقول الباطن لا اذا قال الظاهر أنا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن أنا))(2) معنى هذا أن الأضداد هي عين السامع وعين المتكلم .

وأكاد أجزم أن ما تخلى عنه شيخ الصوفية وفضح فيه الوجودي الملحد سارتر ، والحاده بالذات هو الذي أوقعه فيه . ففي حديثه عن العدم يعجز سارتر عن اعطاء قارئه فكرة واضحة عنه فيتصور أن العدم ينعدم(3) أي يأخذ صفته الذاتية هذه باستمرار وأنه ليس داخل الوجود ولا خارجه ولا قبله ولا بعده ، وأنه يتجلى بمظاهر السلب التي هي الانعزال والموت والفناء ، وأنه ليس في الوجود ثغرة واحدة يمكن أن ينفذ منها . وهذا الكلام مؤداه أن العدم موجود في موازاة هذا الوجود . ولو أن سارتر أقر مثل ابن عربي بالألوهية لرفض هذا الالتباس ، ولكنه كان ـ فيما أستنتج ـ يفر من السؤال الكبير التالي :

ما هو مصدر السلب ؟

وهذا السؤال له جواب واحد : ان الله ـ بالمعنى الوجودي ـ مصدر السلب وخالقه .

وفرار سارتر ـ ومن قبله هيدجر ـ من هذا السؤال جعلهما يقولان بأن أصل السلب

---

1 ـ الفتوحات ، ص77 .

2 ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(3) Le néant se néantise

وبأن الله لم يتجلى بمظاهر العالم ، وليس العدم عندهما سوى الله عند ابن عربي ذلك أن الله ابن عربي يسري في الوجود كعين لا كذات ، فهو ليس جزءاً من الوجود ، وليس داخلاً فيه ، كما أنه ليس قبله ولا بعده إلا أنه يتجلى مع ذلك بمظاهر الوجود والتصور تماماً مثل العدم السارتري الذي هو بمثابة المرآة تنعكس أشعتها من بعيد في شكل صور وظلال وانزلاق ، إلا أنها ليست من من الوجود في شيء ، فهي منزهة عن الوجود الطبيعي أو الوجود في ذاته[1] كما يسميه سارتر . كما أن الله ابن عربي منزه بالذات عن الوجود الطبيعي الذي نشاهده . والنتيجة أن ابن عربي بحديثه عن الوحدة توصل الى تنزيه الخالق تنزيهاً مما يحده ، وهو أمر سيؤكده المدافعون عنه مثل الشعراني والسيوطي . ولا أشك أن ابن تيمية حين قال بأن ابن عربي أقرب الوجوديين الى الاسلام وأحسنهم كلاما بتفريقه بين الظاهر والمظاهر كان مشيرا الى ما يصدر عن الشيخ من تنزيه صريح في مواضع ومن تشبيه صريح في مواضع أخرى .

ترتيب الموجودات عند ابن عربي :

رتب ابن عربي الموجودات في كلام له نفيس قال : ((اعلم أن المعلومات أربعة : الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق لأنه سبحانه ليس معلولا لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته . والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات ، لكن يعلم بما هو عليه من صفات

---

1 ـ يضع سارتر الوجود في ذاته (L'en-soi) وهو الطبيعة في مقابل الوجود لذاته (Le pour-soi) وهو الانسان .

المعاني وهي صفات الانسان ، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يعلم بدليل ولا ببرهان عقلي ولا يأخذه حد ، فان الله سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا فمعرفتك انما هي أنه ((ليس كمثله شيء))[1] ...

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق والعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ، اذ هي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة . ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها فان وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها . وان وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة . وهي في كل موجود بحقيقتها فانها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى . ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم ، وكذلك لتعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ، ولكنها أيضا أصل الموجودات عموما وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك وهي الفلك المحيط المعقول . فان قلت انها العالم صدقت أو انها ليست العالم صدقت

---

1 ـ سورة الشورى الآية = 11

أو انهما الحق أو ليست الحق حقت . تقبل هذا له وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق . وان أردت مثالها فانظر في العودية في الخشب والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت وكذلك التربيع وأمثاله من الأشكال في مربع مثلا من تابوت وبيت وورقة . فالتربيع والعودية يحققانها في كل شخص من هذه الأشخاص وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى ينسب الى ان بياض الثوب جزء منها بل حقيقتها الظاهرة في الثوب كما ظهرت في الكاغد . وكذلك العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها .

ومعلوم ثالث وهو العالم كله الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض وما فيهما من العالم وهو الملك الأكبر .

ومعلوم رابع وهو الانسان الخليفة الذي جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخيره))[1].

فالموجودات عند الشيخ الأكبر مرتبة كالتالي :

1 ـ الحق وهو موجود بذاته والعلم به عبارة عن العلم بوجوده فانه ((ليس كمثله شيء)) .

2 ـ الحقيقة الكلية ولا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم . وقد ردّ اليها ابن عربي كل شيء . وهي الحقيقة المحمدية التي قال عنها في

---

1 ـ الفتوحات ج1 ص118 ـ 119 .

الجـزء الثـاني مـن الفتوحـات:

لا شرق يأسهونا لا غربيسترونسا — لاعين تدركسها من أعين البشـر

زمـانها الآن لا ماض فتفقـده — ولا بمستقبل يأتي على قـدر

وفيـها دحـض لمسـأخذ ابـن تيميـة الأول واقـرار بأن الخـلق كان من عدم عكس مـا فهـم دومينيـك سـوردال (D; Sourdel) في كتاب لـه حـول الاسـلام(1) وعفيفـي في مقدمـة الفصـوص(2). والحقيقـة المحمدية ليس فوقها الا الانـسـان الكـامل اذ أنـها تنبثق عنـه . الا أن اللغز الذي يوقعنا فيه الشطـح هو قـوله ان قلت انهـا العالم صدقت أو انهـا ليست العالم صدقت أو انها التي صدقت أو ليست الحـق صدقت . وانها تقبل هذا كله وتتعدد أشخـاص العالم وتتنـزه بتنزيـه الحـق . وعلى هذا الاشكال أن هذه الحقيقـة مطلقة وأن الأصل في تجسيمها أو تشبيهها ناتج عن تفكـير البشـر القاصـر كمـا أنـها حقيقة من جهة فيضها عن الانسـان الكـامل ، وكونيـة من جهة أن هذا الكـون فيض عنـها شأنـها الصود في الكرسي أو التابـوت .

3 ـ الانسـان أو العالم الأصغر : وهو معلوم بالماهية والكيفية شأنـه شأن العـالم وشأن الحقيقـة الكليـة التي تـعلم بالمـثال ، والحـق الذي لا يعلم وجـوده .

---

(1) Dominique Sourdel, L4islam, P; U; F 979, Paris p.89
" Il n'ya plus de création ex-nihilo et l'on peut dire alors que l'existence des choses créees n'est aûtre que l'existence du créateur"

2 ـ الفصوص، ص 28 .

وربانية الانسان سابقة على وجوده عند الشيخ الأكبر بمكر ما عند الوجوديين وقد ساق ابن عربي في هذا المعنى شعرا قال ان لفظه ((بشيء شنيس)) وان معناه ((بديع))[1] ، قال :

رق الوجود الكبير	هذا الوجود الصغير
لولاه ما قال انني	أنا الكبير القدير
لا يحجبنك حدوثي	ولا الفنا والنشور
فانني ان تأملتني	المحيل الكبير
فللقديم بذاتي	وللجديد ظهور
والله فرد قديم	لا يعتريه قصور
والكون خلق جديد	في تجليه أسير
فجاء من هذا أنني	أنا الوجود الحقير
وأن كل وجود	على وجودي يدور
فلا كليلي ليد	ولا كنوري نور
فمن يقل في عبد	أنا العبيد الفقير
أو قال انني وجود	أنا الوجود الجدير
فمعنى مثال تجدني	أو صورة ما تجور
فيا جهولا بقدري	أنت العليم البصير
وقل لقوم عنا انني	أنا الرحيم الغفور

1- الفتوحات ج 1 ص 118 .

وقــل بأن عـــــذابــي ــــو العـــذاب المبـير

وقـل بأنـــي ضـعيـــف لا أستطـيـع أســـير

فكيف ينعـــم شخـــص على يــدى أو يــــور[1]

وهـذه الأبيـــات على شـعـلعتهـا الظـاهرة تحتوى فلسـفة كـاملة وتعني أن العبد تجسيد لصفات الحـق من قـهر ورحمة وجبر وانتقام ورحمانيـة وسلطان .

مصطلـح الوحـدة :

استخدم ابن عـربي في فلسفته الوجودية لفظة التكوين للدلالة على تركيب الانسـان مستشهدا بقوله تعالى ((خلقك فسواك فعدلك))[2] للدلالة على النشأة الظاهرة وبقوله تعالى ((في أى صورة ما شاء ركبك))[3] للدلالة على تركيب صورة الروح[4]. واستخدم لفظة الوجود في ترتيب الموجودات الأربعة التي ذكرتها وفي الحديث عما لعتبره الموجود الأول وهو القلم أو العقل الأول[5] وهي نفس الفكرة التي وجدناها عند الفارابي . أما كلمة الخلق فيستخدمها بمعنى بدء وهو الهباء[6] التي وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف لا بالوجود ولا بالعدم . وهو على مثال الصورة المعلومة

---

1 ـ نفس الجزء نفس الصفحة .

2 ـ سورة الانفطار الآية 7

3 ـ سورة الانفطار الآية 8

4 ـ الفتوحات ج III ص14 .

5 ـ نفس المصدر والجزء ص36 .

6 ـ الفتوحات ج I ص118 .

في نفس الحق . والخليقة منه اظهار الحقائق الالهية . وهذه الاصطلاحات

لها ما يشابهها عند الوجوديين فقد فرقوا بين الكائنات وهي مطلقا

الانسان والموجود وهو الانسان .

<u>الحق والخلق في وحدة الوجود :</u>

ان وحدة الوجود مذهب فلسفي له خطره رغم ادعاء أصحابه عدم تنافيه مع وحدانية الخالق . فهي مذهب يقول بأن ما صدر عن الخالق هو تعيناته التي تتكثر وتتغير . وقد نقل الدكتور زكي مبارك عن القاشاني أنه قال في شرح الفصوص ، شارحا وحدة الوجود ((فان تجلى - أي الحق - في صورة أحديته الذاتية فكان الله ولم يكن معه شيء وبطنت فيه الأعداد غير المتناهية بشئون الخفية الثلثية والربعية في الواحد . فانها لا تظهر الا بالعدد وان تجلى في صورة تعيناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد نشأ الأزواج ، وتلك مراتب تنزلاته وليس في الوجود الا هو))(1) . وهذا القول القصير يلخص وحدة الوجود كما ساقها الشيخ الأكبر في هذا الشعر مثلا :

فلولاه ولولانا   لما كان الذي كانا

يقصد أن البشر جزء أصيل من الوجود الذي ليس هو سوى الله . وأنا واثق أن هذا الفهم الخطير التي تنهدم معه كل اثنينية هو الذي

---

1 - زكي مبارك التصوف الاسلامي ، ج I ص 168 . نقلا عن شرح الفصوص القاشاني ص 65 .

أنـه ورد بعض الفقهاء حتى قال البيت التالي ناسبا اياه الى ابن عربي ، قال :

وما الكلب والخنزير الا الهنا وما اللـه الا راهب في كنيستي .

ومما يدل على أن الموجودات هي تعينات الحق قول الأمير عبد القادر – وهو من صوفية وحدة الوجود في الموقف (250) أنـه لا مظهر للـه تعالى الا نحن مظاهر الممكنات لأنـه انما يظهر بأسمائه ونحن آثار أسمائه فاذ لا ظهور لنا الا بـه ، فبـه عرفنا أنفسنا لأنـه أصل وجودنا . ولو لا خلعة الوجود التي خلعها علينا بصفاته كنا نعرفه ؟

فما عرفناه الا بـه (1).

ان وحدة الوجود أو القضية الكبرى على اصطلاح المرحوم عفيفي في مقدمة الفصوص (2) – التي دار حولها ابن عربي في كون الحقيقة الوجودية تتكثر بالصفات والأسماء وتبقى واحدة في الجوهر والذات ، اذ أن مصدر التعدد هو النسبة والاضافة فقط . وهي حقيقة لا تتصف الا بالأزلية وان تغيرت صورها الوجودية . فالظاهر اليهما من حيث الذات يسرانا حقا والمظهر اليهما من حيث الأعيان يسرانا خلقا . فهي الحق والخلق والظاهر والباطن وما اليهما من المتناقضات . قال الشيخ :

---

1 – المواقف ، مرجع سابق ج ص

2 – الفصوص ، المقدمة ، ص 24 .

فما نظرت عيني الى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه

فكل وجود كان فيه وجوده وكل شخيص لم يزل في منامه[1]

ويؤكد ابن عربي أن الله تجلى للنوع من حيث هو نوع فلم يتغير عن نوعيته كما لم يزل الهنا في ألوهيته ثم يستمر لذلك النوع في صور مختلفة اقتضتها ذاته تعالى فالمظهر في أشخاص النوع اختلاف الصور على وزنها ومقدارها[2]. حجته في ذلك أن اختلاف صور العالم من أعلاه لأدناها الى أدناه كثافة لا يخرج عن كون صورة المظهر فيها عن كونه نفس الرحمن . قال تعالى : ((والله انبتكم من الأرض نباتا))[3] قال الشيخ ((فالأرض واحدة وأين صورة النجم من صورة الشجر على اختلاف أنواعها من صورة الانسان من صورة الحيوان؟ وكل ذلك من حقيقة عنصرية مازالت عنصريتها باختلاف ما ظهر فيها ، فاختلاف العالم بأثره لا يخرجه عن كونه واحد العين في الوجود))[4]. مثال هذه الفكرة زيد وعمرو فهما عين الانسان .

انني متأكد أن ابن عربي نفسه حيوان هو الآخر حين يكتب في هذه النظرية التي تستفيض بالوصف . فقد تساءل عن الأعراض الكونية هل هي أمور وجودية عينية أم هي أحوال لا تتصف بالعدم ولا بالوجود ؟

---

1 ـ الفتوحات ج III ص 508 .

2 ـ عين المصدر والجزء والصفحة .

3 ـ سورة نوح الآية 17

4 ـ الفتوحات : عين الجزء والصفحة السابقتين .

وأسباب بأنسها ليست سوى الله ولا هي وجود غني فتكون من العالم أو تكون مما سوى الله (1)

ان الأشكال الذي توقفنا فيه فلسفة واحدة الوجود هو التالي : ماهي طبيعة العلاقة بين الحق والخلق ؟

لقد صار ابن عربي خلافا لأفلوطين بين أقر القيصري والجيلي حين وضع علاقة التنزل ، فالتجأ الى التصوف وشتى أنواع الاستعارات لشرح هذه العلاقة وأحسن كلام له في هذا المعنى قوله ان الوجود لهذه العين كالصورة التي في المرآة ما هي عين الرائي ولا غير عين الرائي ولكنها المحل المرئي فيه به وبالناظر المتجلي فيه ظهرت هذه الصورة ، فهي مرآة من حيث ذاتها والناظر ناظر من حيث ذاته والصورة الظاهرة تتنوع بتنوع العين الظاهرة فيها وأردف ((فان عقلت ما نبهناك عليه فقد علمت من أين اتصف العبد بالوجود ، ومن هو الموجود ، ومن اتصف بالعدم ومن هو المعدوم ، ومن خاطب ومن سمع ، ومن علم ومن كلف ، وعلمت من أنت ومن ربك وأين منزلتك وأنك المفتقر اليه سبحانه وهو الغني عنك بذاته))(2). ان هذا الكلام يعني ببساطة أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده اذ أنه هو المتصف بالوجوب الذاتي الذي لا يسمو اليه البشر .

---

1 ـ نفس المصدر ج III ص88 .

2 ـ عين المصدر والجزء ، ص89 ـ 90 .

وقد كرر ابن عربي هذا المعنى في الفصوص ، حين قال في الفص اليوسفي بأن ماسوى الحق هو بالنسبة اليه كالظل للشخص ، وهو ظل الله ، وهو عين نسبة الوجود الى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس . فمحل ظهور هذا الظل هو أعيان الممكنات .

لقد كان بامكان ابن عربي أن يلخص مذهبه في وحدة الوجود بهذا القول البسيط ان الكثرة — أي الخلق — والوحدة — أي الحق — وجهان لعملة واحدة هي الحقيقة المطلقة فالحق بهذا المعنى يوجد :

1 — بالذات وهذا هو وجوده الحقيقي : .

2 — بالأعيان وهذا هو وجوده الاضافي .

وليس في هذا الكلام أدنى تناقض في رأى ابن عربي كما يظهر هذا من قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا .

فمن ناحية يقول في صدر البيت بأن الله هو الخلق ومن ناحية أخرى يوعينا في عجزه بأن الله ليس هو الخلق . ويضيف :

جمع وفرق فان العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

وهذا البيت كسابقه التناقض . فمن ناحية تتصف العين بالوحدة ومن ناحية أخرى بالكثرة التي تأتي على كل موجود . وقوله لا تبقي ولا تذر معناه أن العالم في تغير مستمر . وهذه نظرية فلسفية جاء بها الفيلسوف الاغريقي هيرقليطس حين قال بأن الانسان لا يستطيع أن يسبح في نهر مرتين . ونادى بها سارتر حين قال بأن الذات في اندماش مستمر يتجدد بتجدد اكتشافها للوجود . ولكن أرسطو لم يذهب الى أبعد من هذا

. . . .

المعنى حين قال بأن العالم يبدأ بالانبساط، ومن هذا الكلام أخلص الى وجود :

1 ـ صفة أساسية للحق وهي الأزلية .

2 ـ صفة أساسية للحق وهي التأثير .

وهنا أجدني أمام اشكال آخر هو : هل يمكن معرفة الحق بدون نظر في الحق ؟

يجيب ابن عربي على هذا السؤال بالنفي مستندا في معرض حديثه قول أبي حامد بأن الحق يمكن أن يعرف بدون نظر في الموجودات ذاكرا خمس حجج أساسية هي :

1 ـ لا تعرف الذات القديمة الأزلية بأنها اله حتى يعرف المألوه .

2 ـ ان الكشف يعطينا أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته .

3 ـ ان الحق يتصور بحسب حقائق الأعيان وأحوالها .

4 ـ اننا نعرف بعضنا البعض في الحق ، وهنا يحمل قوله تعالى : ((ولله الحجة البالغة))[1]، على المحجوبين .

5 ـ ((ان مشيئة أحدية التعلق نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك))[2] وله في هذا المعنى :

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا

وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا

---

1 ـ سورة الأنعام الآية /149

2 ـ الفصوص ، 83 .

فلـــي وجــــهان هو وأنا   وليس له أنـا بأنـــــــا

ولكـــن في مـــــظهره   فنحن له كالمثل انـا(1)

ويبدو لـــي أن مـــوقف ابن عربي أكـــثر منطقيـــة مـــن موقف الـــغزالي لسببــــين :

1 ـ انــــه لا يمكن تـــصور انســـيان في لا وجود فيتنبه الى خالقه بصوت داخـــلي

2 ـ ان القـــرآن والسنـــة قد دعـــوانا الى التـــفكير في ملكوت السمـــاوات والأرض لأنـــهما

دليل وجود الخالق . وقريب من هذا ما يعرف بالدليل الكوسمولوجـــي في الفلسفة الديكارتية .

ان الالتـــبـاس في العلاقة القائمـــة بين الحـــق والخـــلق لا يمكن أن يزول تمامـــا وان

أدرجت الرياضي على وحـــدة الوجـــود .

1 ـ ان الـــعدد (واحـــد) لا يمـــكن أن يأخـــذ معـــناه الا بالاضـــافة أي أن الواحدية

تفـــهم مـــن خلال علاقة ((واحد)) مـــع بقية الأعـــداد . وربمـــا حمـــل على هذا المـــعنى

الحـــديث القـــدسي المـــشهور ((كنت كنزا مـــخفيا ، فأردت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني))

2 ـ ان العدد ((واحـــد)) هو الذي يفيـــض المـــعنى على مـــا ســـواه من الأعداد .

فالعدد مائة مـــثلا هو تكـــرار للواحـــد مـــائة مرة .

3 ـ ان الحقيقة الداخليـــة لكل عـــدد هي الواحـــد وهذا الدليل يرد الواحـــد الى الكثرة

والكـــثرة الى الواحـــد فلا يمـــكن اقرار الوحدة الا بالاقـــرار بجمعـــها بين الأضـــداد .

وهكذا تتحـــول حـــيرة عـــامـــة النـــاس أمام هذا اللغز الى تنـــقل مـــع الـــحق في صوره

عـــند أقطـــاب وحـــدة الوجـــود لأن الحقيقـــة الوجودية واحدة في جوهـــرهـــا(2) .

---

1 ـ نفس المصدر ص84 .

2 ـ وهكذا يكون معنى الحديث القدسي ((أنا عند ظن عبدي بي)) أن الله يتجلى لعبده في صورة معتقدة الخاصة .

خلاصة وحدة الوجود عند ابن عربي :

ان وحدة الوجود تتضمن في أساسها ثلاث استنتاجات هامة هي :

1- ان الواحد في الكثرة والكثرة مردها الى الواحد .

2- ان الحقيقة الوجودية لا تفهم الا من خلال جمعها للأضداد .

3- ان العين تبقى واحدة وان ترتبت عنها أحكام مختلفة .

وهذه الاستنتاجات الثلاثة تعني أن الحق والخلق وجهان لوجود واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة . ولا يمكن للمسلم البسيط في عقيدته مثل العبد الكاتب الا أن يتمسك ببساطة ايمانه ولذلك أرى أن وحدة الوجود يجب أن تبقى قصرا على أهل التخصص سواء من الباحثين أو من الصوفية ، لأن الأضرار المترتبة عنها أكثر من المنافع ان لم أقل انها خالية من هذه الأخيرة ، والا ما فائدة أن يتجادل المسلمون في مدى صحة هذه الفلسفة الوجودية أو خطئها ؟ أليس الأسلم أن لا يشوش ايمان العوام بالبحث في معضلة كهذه ، وان أخرجت لنا قمة من قمم الفلسفة الالهية متمثلة في شخص الشيخ الأكبر . ولا أحب المضي مع ابن عربي في حديثه عن الوحدة وان كنت أقر بأن متابعته من أكبر المتع العقلية رغم مرارته للعقل .

وعلى الرغم من قراءته التي يكاد يجمع الباحثون على أنها غير يسيرة أجد أن سورين كيركجارد أبو الوجودية قد وضع فلسفة واضحة المعالم فهو يدين بالاله الذي دانت به المسيحية وهذه هي المسألة الأولى التي سأتناولها ، كما أنه يضع للوجود ثلاث مراحل سأفصل القول بشأنها .

. . . .

انني أعتقد أن المسيحية كما يفهمها النصارى هي شكل من أشكال الوحدة الحلولية . قال أحد الشعراء :

لما رآه النصارى لا شبيه لها و وشاهدوه بأسماع و أبصار
خروا سجودا و قالوا حل ثانية في صورة الانس ذاك الواحد الباري

فاذا نظرنا الى عيسى ـ عليه السلام ـ على أنه ابن الله كما تزعم النصارى فانه يصبح الصلة بين الله و الوجود و هذه فكرة تقابلها فكرة الحقيقة المحمدية عند الشيخ الأكبر ، فقد أعاد اليها كل شيء و جعل الوجود يرتكز عليها ، بمعنى آخر فانها تتحول الى صلة بين الحق وعباده تماما مثل المسيح . كما أن فكرة الانسان الكامل التي دان بها ابن عربي تجعل من هذا الانسان أول تعين للحق ، و هذا يوافق تماما فكرة فوقية الأب المسيحية ، فان قول المسيحيين بأنه ليس فوق المسيح الا الأب أي الله يطابق قول الصوفية بأنه ليس فوق الانسان الكامل الا الله . فالمسيح و الانسان الكامل يصبحان حينئذ التعينين الأولين للحق .

ثم لنتأمل قول النصارى بأن المسيح هو ابن الله ، الا تعني هذه الفكرة وجود بشر الهيين ؟

ان هذا هو تماما ما سعى اليه الصوفية من أمثال الحلاج ((أنا الحق)) و ابي يزيد البسطامي الذي قال : ((اني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدون))[1]

1ـ سورة الانبياء الآية 125

فهذا مرفوض والتعالي والمبتذل بشيء الا أن حقيقتهم المحمدية كما أن المسيح عليه السلام هو غاية الوجود تماما مثل محمد عليه الصلاة والسلام في نظر ابن عربي .

لقد نظر كيركجارد في فهم النصارى للمسيح عليه السلام فوجد أن الوهيته كانت سبب آلامه ومتاعبه . ونظر في حياة بعض الصوفية فوجد أن الذين يقتربون منهم يؤولون متاعبهم على هذا الأساس وهو موقف فيه من الحق شيء كثير . ومع كيركجارد وجدت التعبير أكثر صراحة فهو يعتقد أن الانسان كلما ترقى كلما ازداد قلقا . ويفسر متاعبه الشخصية على هذا الأساس . فقد كان روحيا منذ ولادته وهذا الترقي الكيركجاردي ليس سوى مقولة الحق الصوفية التي عبر عنها الاسلامي بالآية الكريمة ((ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون))[1] يعني أن الله سبحانه اذا سلطا على قلب عبده فانه يجعله ينداق بما يوهم الناس اعتقاده القبائح في الحق ومن هنا تبدأ محنته ..

ان هذه المقارنة البسيطة تحيلنا الى القول بالاتصال الوثيق بين الوجود الصاعد ووجود الحق عند كيركجارد . الا أن هذه الصلة لم تصل الى درجة الوحدة كما عند ابن عربي . لهذا تحول الوجود عند سورين الى وضع لا يستنبط مما عداه أي أن كل موجود يشارك فيه بقدر يجعل منه وجودا أصيلا . وما الحالة الموضوعية فيه الا مجرد فرار من هذه الأصالة . ان فهم كيركجارد الوجود هو دعوة لتوجيه

1- سورة النمل الآية 34

الموجود الغافل عن وجوده الى أن يحياه حياة انسان شاعر بأوحديته في هذا العالم . وهي دعوة تتباين القذف في العالم عند هيدجر وسارتر وان كانت نتيجتهما واحدة وهي القلق . فاذا حقق الانسان وجوده الخاص فقد شارك في الوجود العام . والعمومية هنا ليست عمومية علم الاجتماع التي تجعل من حركة الانسان ذات خط واحد وتوجه واحد . ولا عمومية المحال التاريخية كما نادى بها الماركسيون . بل هي قمة الذاتية . اذ أنها ليست سوى مجموعة ذوات أو بلفظ آخر مجموعة وجودات متباينة . وهي عين الفكرة التي دان بها الشيخ الأكبر الذي يرى أن تناسق الوجود تناسق غير متناغم يحتوي على ما لا حصر له من المتناقضات التي بدونها يفقد معناه .

ويتأكد شعور الموجود بوجوده حين يندفع نحو المطلق واللاتناهي مثلما فعل المسيح عليه السلام - قال كيركجارد ((حين انتهى الله من خلق العالم تأمله فوجده بديعا ، وحين صلب المسيح قال : لقد تحقق كل شيء))(1). وهي نفس مقالة الحلاج الذي كان ينتظر أن يأوي الى محل رغباته ليشاهد عجائب الخالق . وليس قول المسيح هذا الا كناية عن عودته الى الله لق عودا أبديا ، يختلف عن العود الأبدي عند نيتشه وهي لحظة غير زمانية .

ورغم مسحة التشاؤم التي ألبست وجودية كيركجارد فقد وجد تفسير تفكيره في المطلق صورة باسمة تطابق عقيدة ما قبل الاتحاد الصوفي

---

(1) S.Kierkegaard, Christ (Journal du 9 juin 1837) traduit du danois par P.H; Tisseau Bazoges -en-Pareds 1937 p.2

فلقد قيل بأن التسامي هو صفة كل انجاز المهو، وأن أعظم مشروع ينجزه

الله يكون فينا[1] . وأي صورة أعظم من أن يداهمنا المطلق، أليست

هذه الصورة هي تفسيرها التي نجدها عند الصوفي حين يتحوّل الى مراد[2]

بعد أن كان مريدا وقبل أن يتحوّل الى لاهوت تام ؟ .

لقد أغفل بلن قال في مقدمة (الخشية والاضطراب)

الكير كيغارد الحديث يتضمن محور علاقة الموجود بالمطلق حين ذكر أن

الكتاب يتضمن محورين هما :

1ـ علاقة الفرد بالواقع .

2ـ علاقة الفرد بالزمن .

واني أرى أن المطلق في صورته السرمدية يدخل تحت العنصر الثاني

ذلك أن الموجود في سعيه نحو المطلق يحاول أن يتخلّى من قيد

الزمن . وهذه مهمّة فشل فيها الوجوديون ونجح فيها الصوفية

بل أن هيدجر ذهب الى حدّ اعتبار الوجود أحوالا من الزمن مضيقا

بذلك من أفق الموجود وملصقا ايّاه بمدركات الوجود المادى . ولا جديد

في هذا فالفيلسوف ملحد وان وضعته فكرتا الوجود للموت والوجود

للفناء أمام حقيقة الألوهية فأحجم عن كتابة الجزء الأخير من (الوجود

والزمن) وحدد بعده موقفه من الوجود الذى فلسفه بطريقة تدعو

الى التحليل الذاتى .

---

(1)Ibid. p3

2ـ الفتوحات، ج 2 ، ص 580 .

المقام عند ابن عربي و المقام عند كيركجارد :

ان الموجود في سيره نحو المطلق لابد أن يمر بالمراحل الثلاث التالية :

1ـ المرحلة الجمالية .

2ـ المرحلة الأخلاقية .

3ـ المرحلة الدينية .

وكلمة (مرحلة) العربية جاءتنا عبر كلمة (Sphère) الفرنسية وأنا واثق أن الكلمتين خانتا المعنى الذى تضمنته اللفظة الدانماركية التي استعملها كيركجارد . وأعتقد أن كلمة مقام الصوفية تؤدي المعنى هنا أفضل بكثير من كلمة مرحلة كما سأبرز هذا من خلال استعراضي لهذه المقامات الثلاثة بعد كلمة قصيرة بشأن المقام الصوفي .

لقد تحدث أبو سعيد الخراز (1) عن المقامات فأجملها في عشرة :

1ـ مقام التوبة

2ـ مقام الخوف

3ـ مقام الرجاء

4ـ مقام الصالحين

5ـ مقام المريدين

6ـ مقام المطيعين

7ـ مقام المحبين

8ـ مقام المشتاقين

1ـ الخراز ، كتاب الصدق ، مرجع سابق ص 16

9ـ مقام الأولياء

10ـ مقام المقربين

وهذا المفهوم مصطلحي، وغير مستند فهو عند ابن قيم الجوزية الذي حلل المقامات تحليلاً علمياً فجاء شرحه منطقياً عميقاً سواه. وأول المقامات عنده التوكل وهو جامع للتفويض والاستعانة والرضى، ثم الرجاء وهو جامع للخوف والارادة ثم الخوف وهو جامع للرجاء والارادة ثم الانابة وهي جامعة للمحبة والخشية ثم الاخبات وهو يجمع المحبة والذل والخضوع ثم الزهد وهو جامع للرغبة والرهبة ثم المحبة وهي جامعة للمعرفة والخوف والرجاء والارادة ثم الخشية وهي جامعة لمعرفة الله ومعرفة حق عبوديته ثم الهيبة وهي جامعة للاجلال والتعظيم ثم الشكر وهو جامع لكل مقامات الايمان ثم الحياء وهو جامع للمعرفة والمراقبة ثم الأنس وفيه المحبة مع القرب ثم الصدق وهو جامع للاخلاص والعزم ثم المراقبة وهي جامعة للمعرفة مع الخشية ثم الطمأنينة وهي جامعة للانابة والتوكل والتفويض والرضى والتسليم.

وفي كل مقام من هذه المقامات يكون عنده نوعان من السالكين حسب رأي ابن قيم الجوزية.

1ـ الأبرار وهم في أذياله.

2ـ المقربون وهم في ذروة سنامه (1).

1ـ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت 1972، ص 136.

أما الشيخ الأكبر فجاء بتفاصيل مضنية عن المقام يصبح تخطيط الامام الذي يحوم حول المقام لا داخله .

المهم أنّ المقام عند الصوفية كسبي في مقابل الحال وهو وهبي . وقد ذهب كيركجارد الى معنى المقام والحال حين قال ((ليس هو ما يحدث لي هو الذي يجعلني عظيما بل ان ما أفعله هو الذي يجعلني كذلك . ولا أحد يعتقد أننا نصبح عظاما حين نربح في اليانصيب))(1). وهذا ما ذهب اليه الصوفية حين اعتبروا المجذوب وبعض صالح المشيخة لأنه حصل المقامات جملة بجذبة ربانية ودون أن يقطعها بما أعمال . وكلام كيركجارد هذا قد يجعله بعض الباحثين معنى آخر غير الذي ذكرته . الا أن ما يأتيه هو الذي يجعله أقرب الى ما قلت . فقد ذكر كيركجارد أن على كل انسان أن يستبعد كل فكرة تحول بينه وبين قصور لا تحتوي ذكرى المنتخبين بل المنتخبين أنفسهم(2) وما هؤلاء المنتخبون في وجودية كيركجارد الا المصطفين في تصوّف ابن عربي والذين ذكرهم في كتاب « الاسراء » الذي يتحدث فيه عن معراج خاص . وقد قال فيهم :

(I) Kierkegaard, craintee et tremblement, traduit du danois par P.H. Tisseau, éditions Montaigne, Paris 1935

(2) Ibid. p. IoI "Il exige de tout homme qu'il écarte de lui toute pensée inhumaine qui le retiendrait de pénetrer dans ces palais où demeurent non seulement le souvenir des élus mais les élus eux mêmes"

لله در عصابة سارت بهم ... نجب الفناء بحضرة الرحمن

ركبوا براق الحب في حرم الهوى ... وسموا لمقدس النور والبرهان

فبدا لهم لاهوت عيسى المجتبى ... روحا بلا نفس ولا جثمان

كحلول الجمال بيوسف فتتيموا ... لمقام ادريس العلي الشان

للذات كان مسيرهم فيها هم ... بشهودها عينا بلا أكوان

سبحانه وتقدست أسماؤه ... وعن الزيادة جل والنقصان(1)

وما الذات التي يذكرها ابن عربي هنا الا المطلق عند كيركغارد كما سبق أن ذكرت .

وكما أوصى ابن عربي بأدب الحضرة(2) فقد أوصى كيركغارد بالتأدب مع هؤلاء المتغيبين وأن تكون بحضرتهم امرأة وحدها قائلا باللفظ الواحد ((يجب أن نلتزم الأدب والا فاننا لن نقبل في هذه الحضرة أبدا))(3) وكما سمى ابن عربي — والصوفية من قبله ومن بعده — الله بالسيد والحبيب والملك فقد سماه كيركغارد الملك(4) .

ولكن يفهم الفرد حقيقة الملك بعد أن يقطع المقامات الكيركغاردية الثلاثة ((فيختار العزلة للوصول الى الوجود الحقيقي وهو أن يكون على صلة بالاله . والفرد الاستثنائي ليس هو المعتزل أو الفوضوي بل

---

1 ـ ابن عربي ، كتاب الاسراء (مجموعة رسائله) ، ص 50 ـ 51

2 ـ الفتوحات ج 2 ، ص 532 .

(3) Ibid.p.IOI

(4) Ibid.p.IOI

هو الذي تغيّر صعودا بواسطة صلته بربه . وهذا المعنى هو أسمى دلالة في الانسانية . فاذا وصل الفرد الى هذا الوجود الحقيقة الحقيقي فقد اجتاز المحسوسية وأصبح مستمتعا بالنقاء القلبي والشفافية الجمالية وبالتالي أصبح بعيدا عن فعل الشر آملا من نتيجة التحلل من القواعد . ولهذا كانت صلة الفرد بربه أسمى من كل صلة . وهو لا ينبذ الجماهير ولا يجحد أهميتها في محيطها ولكن فيما يتعلق بمعنى الوجودي يصبح الفرد منعزلا مركزا في ذاته لكي يصل الى غايته . وبهذه الصلة بربه يصير مستحقا لاسم فارس الحقيقة وهو وحده الذي يستطيع تلقي الحقيقة ومعرفتها ونقلها الى الغير)) (1) . ولم يعرف فارس الحقيقة على حد تعبير غلاب وطالما على حد تعبيره الخاصة عند كيركجارد سوى خاتم الأولياء عند ابن عربي الذي يصلح لنقل الحقيقة الى الناس باعتباره المثل الأخلاقي الأعلى كما سيأتي هذا معنا في مشكلة الأخلاق .

المقام الجمالي :

لقد حاول كيركجارد أن يصور لنا المقام الجمالي من خلال دون جوان وادوارد وهما شخصان يبحثان عن الجمال باستمرار ، وكتاباته عنهما أنهما قد فشلا فشلا ذريعا ولم يصلا الى الواقع أبدا [1] . وقد كيركجارد نفسه في هذا المقام حين بحث عن الذاتية من خلال المرأة ثم حاول أن يعزي نفسه بأنه لو كان على قدر كبير من الايمان مثل ابراهيم – عليه السلام – فانه بعد اعراضه عن ريجينا سيستعيدها بمعجزة الهية مثلما استعاد أبو العقيدة ابنه بعد أن كان مقدما على ذبحه [2] .

ولست أعلم كيف جاز للدكتورة فوزية ميخائيل أن تصف هذا المقام بأنه ثورة على الدين المسيحي وبأن الأصل فيه الشهوة ، وكيف استجازت تسميته بالمرحلة الحسية [3] والحال أن كلمة عشق التي استخدمها كيركجارد تعني عشق الصور الجمالية من خلال ذوات محسوسة هذا العشق الذي يمثل مجموعة من الوثبات في دنيا الجمال ذلك أن التباين بين مختلف الصور صارخ ، وهذا ما ذهب اليه بيار مسنار (Pierre MESNARD) حين قال بأن هذه الرغبة تتجلى بشكل وضوح في دلالاتها الشهواني في شكل رغبة عشقية أجاد فهمها الفلاسفة الاغريق والشعراء الابيقوريون [4] .

(I)Kierkegaard,le journal du séducteur,traduit du danois par Gateau, Gallimard I9;.. ,pII
(2)Kierkegaard ,crainte et tremblement ,pII
3- د/ فوزية ميخائيل ، سورين كيركجارد أبو الوجودية ، دار المعارف بمصر ، 1962 ، ص86
4- بيار مسنار ، كيركجارد ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات ، باريس ، الطبعة الأولى 1983 ص25

وقد عرض كيركجارد المرأة في هذا المقام على أنها منذ نشأته يشتمل على صبوة وجودية لا تستنفذه نهائيا، وأنها تونق في الرجل مثالية في مقابل سلبيته تجاه نفسه (1). وهنا دليل ثان على خلو هذا المقام من الحزن الحقيقي وهو فشل دون جوان نفسه لأنه ظل ينمو الوجدان الحسي في وقت من الأوقات.

ان المقام الجمالي في وجودية كيركجارد والمقام الجمالي في تصوف ابن عربي يكادان يتفقان بطريقة واحدة، فقد قال ابن عربي في هذا المقام:

بجميل ولا يحوي جمالي ولا يرى ... وتشهده الألباب من حيث لا تدري

ولا تدرك منه الأبصار سوى الذي ... تنزه عنه عقول ذوي الأمر

فإن قلت محجوب فلست بكاذب ... وإن قلت مشهود فذا الذي أدري

فما ثم محجوب سواه وإنما ... سعادى ولبنى والزيانب للستر

فمن مستور مسدلات وقد أتى ... نظام العاشقين مع النثر

كمجنون ليلى والذي ... ... كبشر وهند ... من ذكرهم صدري (2)

ومن هذه الأبيات نتبين:

1- أن النساء في وجودية كيركجارد وليلى وزينب في تصوف ابن عربي ليسن سوى صورا للجمال الأعلى.

2- أن دون جوان عند كيركجارد ومجنون ليلى عند ابن عربي قد وجدا أنفسهما أمام ستور مسدلات دون الجمال الحقيقي.

(I) Kierkegaard, ... ' L'existence, P.U.F Paris 1967, p.87

2- الفتوحات ج 2، ص 602.

الا أن المفارقة بين أبي الوجودية والشيخ الأكبر هنا تتمثل في أن هذا الأخير يقصد صراحة الجمال الحي في حين لم يحسن كيركجارد بذلك وان [illegible] منحنى مثاليا ، كما أن حياة الرجلين تشبهت أنهما بحثا عن الجمال المطلق من خلال الجمال الحسي متمثلا في فتاة لمقيم ابن عربي في مكة وتحدث عنها مطولا في (ترجمان الأشواق) ، وفي ريجينا أولسن التي عرفها كيركجارد في كوبنهاجن وفاضت كتبه بالحديث عنها .

المقام الأخلاقي :

1 ان المقام الأخلاقي هو المرحلة الثانية في سير الموجود نحو الحب الإلهي عند كيركجارد ، وفيه يتحول الزواج الى مسؤولية أو اختيار أمام الله ذلك أنه "وان كان يمثل القانون العام فان دعامته الأساسية هي المحبة ، والكل يعرف أن المحبة دعامة المتفرد لأن موضوع الحب يستقل تماما عند المحب ، فان كان هذا الاستقلال حقيقة ذاتية كان لهذا وعلى الرغم من هذا حقيقة وجودية "(1)

وقد تأكد عندي أن الانتقال من المقام الأخلاقي الى المقام الديني يتم عبر ثلاث مراحل لم أجد من تحدث عنها قبل الآن – وهذا في حدود معرفتي – وهي التي ذكرها كيركجارد في كتابه حول مفهوم اليأس وتتسلسل كالتالي :

1- أن يجعل [illegible] الانسان من والديه مقياسه في الأخلاق .

2- أن يجعل من الدولة هذا المقياس .

3- أن يبحث عن [illegible] هذا الاله كمقياس .

1- د/ فوزية ميخائيل ، سورين كيركجارد أبو الوجودية ، دار المعارف بمصر 1962 ص92.

ودليلي على أن الانتقال يحصل عبر هذا التسلسل الوجودي هو خلو [illegible] الأبحاث [illegible] كيركجارد من ذكر مطلقة وصل مقبولة أو منطقية بين المقام الأخلاقي والمقام الديني وهي هذه المشابهة التي ذكرتها والتي تجعل من المقام الديني مقاما شاملا يتضمن الموجود الذي أن يحياه [1] بعد أن يكون قد فهم معنى الاختيار والحرية [2] .

المقام الالهي :

لقد فضلت تسمية هذا المقام بالالهي عوضا عن الديني كما في الترجمتين الفرنسية والعربية ذلك أن تساؤل الموجود فيه يكون مع الله وحده وإن كانت تعريفاته تصدر عما تعاليه أصول الديانة المسيحية . ومن البداية أقول ان هناك حادثتين دينيتين اهتم بهما كيركجارد وهما تسلطان الضوء على هذا المقام .

أما الأولى فهي انتقال الأسقف مارتنسن من [illegible] الى حياة المروج .

وأما الثانية فهي وفاة الأسقف مينستر .

لقد شعر أبو الوجودية داء الكنيسة في الحادثة الأولى ويجعل من مارتنسن مجرد صورة لهذا الداء يقصد بذلك أن الكنيسة تعبر

1- لم يتحدث ابن عربي عن مقام الأخلاق لأن من نافلة القول أن التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف .

2- يجعل سارتر الحرية صفة للاختيار نابعا منه في الذاتية . والفهم الكيركجاردي لها أعمق كما رأينا .

والمقصود بالظاهرة الحالية من التوجه الروحي الى المفارق، وهي عين التجربة التي وجهها الصوفية باعتبارهم أهل الحقيقة الى الفقهاء باعتبارهم أهل الشريعة والظاهر والرسوم . وأما في الحداثة المتبانية فقد رد كيركجارد على الصراط الكنسية التي جعلت من مينستر شاهدا للحقيقة يقة مسيحنا أي حياة شاهد الحقيقة أو الشهيد المتهمين لمشاعر الباطنية وللخوف والحزن وأنه ورجل يشاهد أفعاله الحق، وهو موقف صوفي ينتقل صاحبه من مقام الخوف الذي اشتهر عن الحسن البصري وبشر الحافي الى وحدة الشهود التي لا يرى فيها الصوفي غير الله كما اشتهر عن ابن الفارض مثلا .

ان الموجود في هذا المقام يتحرر من قيد الزمان الى السرمدية ليجعل من اثبت بارادته وتصرفاته الاختيارات الموجبة فلا يقول فعلت بل يقول فعل بي الله أي الله في مقابل الموجود في مقام الأخلاق الذي يتقيد بالزمن والموجود في المقام الجمالي الذي يتقيد باللحظة الحاضرة .

ان المقام الالهي ـ أو المدرج الديني كما سماه بدوي ـ ينتصب أمام كل نزعة تتناول تحقق الوجود . وبه يختم كيركجارد أسلوبه وهو منهج جديد في المعرفة هو المنهج الانفصالي الذي أحاول تناوله في هذا الأخير من رسالتي باعتباره مشكلة فلسفية .

مشكلتا المنهج والأخلاق

ان التصور الأخلاقي عند الصوفية والوجوديين نتج في اعتقادي عن المنهج المتبع في المعرفة عندهم. ذلك أن الأنساق العقلية التي كان الناس يحتكمون اليها في تصرفاتهم القيمية لم يعد لها وجود بالنسبة للمدرستين وغدا الاحتكام الى الوجدان هو منتهى الموقف الأخلاقي. وحيث أن الوجدان يتفاوت من موجود الى آخر فان الذاتية هي المقياس أولا وآخرا. ولهذا السبب رأيت أن الفصل بين مشكلتي منهج المعرفة والأخلاق في بحث التصوف والوجودية هو فصل بين العلة والمعلول وبالتالي أمرا غير ممكن لذلك فضلت أن أبحثهما في فصل واحد وبالله التوفيق.

وان الذي يأخذ ابن عربي في الفتوحات والفصوص وهما أنموذج عن الصوفية سيجد رجلا يسخر من العقل ويضعه في أخس الأحوال في آخر الرتب. فقد حكى مثلا عن لقائه بأبي الوليد بن رشد قائلا: ((دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع بي وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي اليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فانه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه اليّ محبة واعظاما فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم اني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الالهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل. وعرف ما أشرت اليه ... وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف فانه[1] كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي[2] كان في زمان

1ـ أي ابن رشد

2ـ الذي: يعود على ابن رشد، وهذا التركيب غير مستساغ في العربية.

رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة . وقال هذه حال أثبتناها وما رأينا لها أربابا[1] فالحمد لله الذي أنا في زمان ما فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها والحمد لله الذي خصني برؤيته . ثم أردت الاجتماع به ثانية فأقيم لي رحمه الله في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر اليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني ، وقد شغل بنفسه عني . فقلت انه غير مراد لما نحن عليه فما اجتمعت به حتى درج في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ، ونقل الى قرطبة وبها قبره . ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد ، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ فالتفت أبو الحكم الينا وقال : ألا تنظرون الى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه ، هذا الامام وهذه أعماله ، يعني تواليفه . فقال له ابن جبير : يا ولدي نعم ما نظرت لا فض فوك . فقيدتها عندي موعظة وتذكرة . رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري ، وقلنا في ذلك :

هذا الامام وهذه أعماله يا ليت شعري هل أتت آماله[2] . ان هذه الحادثة على بساطتها تجر أنظارنا الى نتيجتين :

1- أفضلية الطريق الذوقي على النظر العقلي .
2- وجود أجوبة تفصل بين أرباب الذوق وأرباب العقل .

ولو توقف الأمر بابن عربي عند تفضيل المنهج اللاعقلي على المنهج العقلي لهان الأمر ولكنه أدرك أنه قد يواجه بجزء كبير من الدين مصدره العقل فعمد لذلك الى تقسيم الدين الى :

1- قال هذا ابن رشد ويعني أن الاشياء ثابتة عنده بالنظر العقلي فقط .

2- الفتوحات ج 1 ص 153 - 154 ، وهناك جدل ولها مناقشة في الترجمة الفرنسية الحادثة .

1ـ الديـن المستقيم الحكمي النبوي الاختصاصي الخالص.

2ـ الديـن غير المستقيم الحكمي الممزوج الفكري العقلاني .

ومعنى اقـراره بأن هذيـن الدينـين يعودان الى الحـق سبحانه وتعالى فانه ينصح باتباع الأول لأنـه أرفع وأنفس وجانبه يقصد الرسم الثاني الذي يرجع اليه من بعد الوجه الى ... وقد قصد الى تأييده في غير ما مكان من اعتقاداته فتحدث عن تصديق المستشرق بشريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم ودخله الى أنه أجدى بالشرع الحكمي الابتداعي الفكري أن يلتقي بالقسم الحكمي الذي مصدره القلب . وقد جعل الشيخ الأكبر القلب ((وسمى)) ، قال ((والقلب ... أن الذي ... لايقبل المحو بل هو الاثبات ... يقصد المحو وهو ام المحو والاثبات فيثبت فيه وقتا أمرا ما ثم ((يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب))(1)

وأعتقد بأنه بهذا التقسيم قد سد الباب أمام الثانية القول بتكامل القلب والعقل فلا يجري في تفكيره الا قلب باطن أو ظاهر ...

وقد أدخل ابن عربي أصحاب الفكر تحت مظلة أصحاب المشئمة قال: ((ان الذيـن كفروا من أهل الكتاب أولئك هم شر البرية))(3) وهؤلاء المشئمة هم أصحاب علم الرسوم وأكثر أهل النظر الفكري من الفلسفة وأصحاب الكلام ، لا يصدقون بما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواجيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها فما وافق نظرهم وما لم ردوه وأنكروه وقالوا هذا باطل لمخالفة دليلنا . ولعل دليل هذا المسكين لم تتحصل أركانه وهو يتخيل أنه كامل . فهلا سلم هذا القبيل لصاحبه ولا يلزمه التصديق فكان يجني ثمرة التسليم ... فأربـاب الكشف والشهود لا تتحصل المجادلة والرد))(4)

1ـ سورة الرعد الآية: 39

2ـ كتاب الفناء (رسائل ابن العربي) ص7

3ـ سورة البينة الآية: 6

4ـ

وفي هذا التسلسل وتيذ ... ة من المجادلات التي كانت تقسم بين أرباب العقول وأرباب الذوق ، ولا تفوتني الاشارة الى أن ابن عربي حين يتذكر العقل في معرض المدح فانه يعني به العقل الأول الذي ليعرفونه الا الانسان الأسلاك ... أن أصابل مقامات المحمدية يوجدون في أربع حضرات مرتبة كالتالي :

1 ـ حضرة الاقامة

2 ـ حضرة النور

3 ـ حضرة العقل

4 ـ حضرة الانسان

والرابعة أعلاها اذ أن نازلها ... يتقرب من ... ر الديمومية على حد تعبير الشيخ

تمجيد الذوق :

ان تمجيد ابن عربي الذوق تعبير عن ... ار ... قديم ... من ... ومن عقل ... وقد عبر عنه دون مواربة حين قال :

علم الذوق ليس ...	تستعينه الادلة والعقول
سوى عمل بحسن ... وأخذ	... يكون مع القبول
...	أدل من الدلايل على ذلول[1]

وفي ... يضع نور الذوق بنور ... الذي ... الانوار بالموعد :

اذا بدا حاجب شمس الضحى	... له من حينها الأنجم
واندرجت أنوارها عنده	اذا كان الشمس السنا الأعظم
فالعقل يدري أن أنواره	... والحس لا يفهم
لا يدرك النور سوى نفسه	بنما كما يدركه المظلم
لأنه بالنور ادراكنا	... هكذا ... [2]

---

1 ـ عبد العزيز سيد الأهل ، ابن عربي (من شعره) دار العلم للملايين ، ط الأولى ، بيروت 70 1970 ، ص 9 ـ 10 .

2 ـ نفس المصدر ص 214 .

وهو أشد صراحة منه هنا في قصيد آخر له بعنوان ((العلم والذوق)) جاء فيه :

ما لقومي في حديثي في عمى   ما أرى القوم إلا نوّما
أخذوا العلم عن الفكر وعن   كلّ روح ماله علم بما
عندنا من جهة العلم به   جهل أن يفهم أو أن يفهما
هكذا قالوا وما عندهمو   خبر الذوق بعلم العلما
فأنا أطلبه منه وهم   يطلبون العلم منهم أينما
فعلوم القوم من أنفسهم   وعلومي من اله تقدسا
انه يعطي الذي يعلمه   لعبيد لم يزالوا رحما
بينهم تبصرهم قد وقفوا   في المحاريب فصفوا القدما (1)

ففي هذا الكلام يفرق الشيخ الأكبر بين العلم المأخوذ عن العلماء والعلم المأخوذ عن الله تعالى بلا واسطة . فالأول رسم والثاني ذوق . ولهذا اشتهر عن الصوفية قولهم بأن الفقهاء أخذوا علمهم ميتا عن ميت في حين أخذوا هم علمهم عن الحي الذي لا يموت (2). وهو موقف اعتبره المحدثون من أمثال ابن الجوزي طعنا في الدين الله لأنه طعن في الثقات من نقلة العلم .

والطريق الى الذوق يكون بواسطة القلب الذي يعتبره ابن عربي هو مستودع الدّين الحكمي اذا تعامل مع الحق بالاخلاص قال :

تاه الفؤاد بذكر الله وابتهجا   ولاح صبح الهدى للعبد وانبلجا
وأشرق الله من أنوار حكمته   ومن معارفه في قلبه سرجا
فظل يفتح من أبواب رحمته   على خليقته ما كان قد رتجا (3)

وهكذا يكون القلب متلقيا كل معرفة يقينية مصداقا لقوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله)(4)

---

1 ــ المصدر عينه ص211

2ــ أخرج هذا القول من حديث أبي يزيد البسطامي بقوله : أخذ الناس علمهم كابرا عن كابر وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت .

3 ــ سيد الأهل ، المصدر السابق ص 226.

4 ــ سورة البقرة الآية : 282 .

وقوله (ومن يؤمن بالله يهد قلبه)[1]

وقد تجسم ابن عربي على المقاييس التي نراقبه وعلى المصدر البسيط في شيء كلام له عن الغيب فقال :

ان لم تحققه برهانا ومعرفة — كما هو الأمر فاقنع فيه بالخبر

من ذائق لم يقل ماقال عن نظر — ولا قيس ولا حدس ولا ضرر

ان الوجود وجود الحق ليس له — فيه شريك كما قد جاء في الأثر[2]

منهجه في الفصوص :

استخدم ابن عربي أحيانا حججا عقلية في الفصوص خاصة لاقناع قارئه بضعف التحصيل العقلي فمن ذلك قوله ((ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة ، هذا حكم العقل لا خفاء به وما في علم التجلي الا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له . والذي حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر ، وغايته في ذلك أن يقول لي اذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظري ان العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور لمعلوم ما فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور فتكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور فتكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها . هذا غايته اذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ولم يقف مع نظره الفكري . واذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة فما ظنك باتساع النظر العقلي من الرسل صلوات الله عليهم ، وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر عن الجناب الالهي فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا ما لا يستقل العقل بادراكه ومما يحيله العقل رأسا ويقر به في التجلي . فاذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيما رآه . فان كان عبد رب رد العقل اليه وان كان عبد نظر رد الحق الى حكمه وهذا لا يكون الا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن نشأته الأخروية في الدنيا))[3] ومن هذا الكلام أستنتج :

1- سورة التغابن الآية : 11 .

2- سيد الأهل ، المصدر المذكور ص309

3- ابن عربي ، الفصوص ص185 - 186

1 ـ أن العقل يميز الأثر وان عجز عن ... نتائجـه .

2 ـ أن البراهين العقلية لا وزن لها أمام التجليات .

وقوله : فان كان عبداً ربّ ردّ المقصود اليه وان كان عبداً نال ردّ الحق المسمى بأكمله ، تلخيص بايجاز بليغ لجوهر التباين بين الاعتزال والتصوف .

ـ موقف ابن عربي من التجسيم المعتزلي :

من نافلة القول أن هجوم ابن عربي لم يتوقف على العقل كتجريد بل تعداه الى أصحاب الفكر العقلي .. وأشهرهم في تاريخ الاسلام مدرسة المعتزلة التي ردّ تأويلها لما ورد في القرآن من آيات تحتمل التشبيه ، وحجته أن أرباب هذه المدرسة قد احتكموا الى العقل في المجال الالهي عن تنزيه الخالق مطلقاً . ومثل هذا المنهج يوصل الى نصف الحقيقة على أقصى تقدير باعتبار ابن عربي قد دان بنظرية التنزيه والتشبيه في نفس الوقت . وهذه ـ في اعتقادي ـ نتيجة منطقية لمقدمة مثل وحدة الوجود .

ويأخذ مثلاً على ضعف التأويل العقلي عند المعتزلة تأويلهم لقوله تعالى ((وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى))[1] ، فهم في رأيه واهمون حين يتصورون صورة الحس العقلي فينفون الرمي للانسان . ويستند في دحض تأويلهم الى ثلاثة حجج هي :

1 ـ ان العين لم تدرك الا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس .
2 ـ ان الله نفى الرمي عن العين أولاً ثم أثبته لها وسطاً .
3 ـ ان الله استدرك فقال انه الرامي في صورة محمدية .

ان هذا الرد المستند الى البيان صادر عن اغراق ابن عربي في منهجه الباطني ثم اعتباره الكشف والتوسل وصولاً اليه مصدراً من آيات الذوق . وهذا المنهج أخرج لنا تفسيراً للقرآن أشهر أن الاقدام على مثل التأويل الذي فيه يعتبر وحده رمزاً من رموز الشطحات الصوفية في ميدان الفهم الفلسفي .

1 ـ سورة الأنفال الآية : 17

سار ابن عربي على سبيل الذكر لا الحصر ـ تأويلا خاصا لقوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون)(1) فهو لا يحفل بما قاله جمهور المفسرون في الآية بل يحملها مراميا باطنية ربما استعصت على أرباب الذوق أنفسهم . فقد ربط الجزء الأول من الآية بآية الميثاق التي تعتبر محور الوجود عند الصوفية ، ولهم فيها مباحث ليس هذا مجالها . ثم ذكر أنه ورد في الحديث أن الله تعالى قد مسح ظهر آدم بيده وأخرج ذريته منه كهيئة الذر . وحمل يد الله على أنها العقل الأقدم والروح الأول الذي هو روح العالم المسمى يمين الرحمان . وأما آدم فهو النفس الناطقة الكلية التي هي قلب العالم . وأما المسح على الظاهر فهو تأثير العقل فيها وتنويره اياها بنور الاتصال الروحاني . وليس اخراج الذرية منه سوى ايجاد النفوس الجزئية التي كانت فيها بالقوة فانتقلت الى حيز الفعل وانتقل الشيخ بعد ذلك الى الجزء الثاني ممثلا في قوله تعالى (ألست بربكم)(2) ففسره بأنه ابداع علم التوحيد في الذوات ، وميثاق ذلك العهد هو ركز أدلة التوحيد في عقولهم والزام ذلك العلم اياهم وجعله من اللوازم الذاتية لهم بحيث اذا تجردوا عن الصفات النفسانية والغواشي الجسمانية تبين لهم ذلك وانكشف عليهم .

أما قطع ما أمر الله به أن يوصل فهو الاعراض عن روح القدس والمبادئ العالية والأرواح العلوية وسكان الحضرة الالهية من أهل الجبروت والملكوت الذين هم الرحم الحقيقي الواجب وصله .

أما الخسران فهو تضييع الجوهر النوري الباقي لأجل الظلماني الفاني(3) ولا يعنيني هنا بحث الأثر الفلسفي في تفسيره بقدر ما يعنيني القول بفداحة النتائج المترتبة عن الاغراق في استخدام المنهج الباطني الذي هو ذوق محض . وماذا

1ـ سورة البقرة الآية : 27 .

2ـ سورة الأعراف الآية : 172 .

3ـ ابن عربي ، تفسير القرآن الكريم ، الطبعة الأولى ، دار الأندلس ، بيروت 1981 ، ج 1 ص 33ـ34 .

يمكن للاسلام أن يجني من تفسير يقول بأن الملائكة هي الموجد الذي هو من الأزل الى الأبد في تأويل قوله تعالى ((واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون))[1] ، وبأن القول في الآية تفسيرا هو القاء معنى تعلق مشيئة الله بايجاد آدم في الذوات المقدسة الجبروتية التي هي الملائكة المقربون والأرواح المجردة والملكوتية التي هي النفوس السماوية[2] . وهذا الفهم التي الأخير هو نتيجة لما أسميته ((مقدمة التفسير)) عند ابن عربي . قال أمر قبل أن يكون في عالم الكون يتصور في :

1- عالم الروح أو عالم القضاء السابق .

2 - في عالم القلم الذي هو سطح العالم أو اللوح المحفوظ .

3 - في عالم النفس أي لوح المحو والاثبات أو السماء الدنيا .

وهذه العوالم الثلاثة خارجة عن مدار العقل الطبيعي الذي زود به كل انسان فمن البديهي أن ادراكها يكون بغير طريقة ، كما أنه من الطبيعي أن يغدو حجابا دونهما يجب التخلص منه لتحصيل اليقين .

<u>مراتب الذوق عند ابن عربي :</u>

تجولت بين كتب ابن عربي فوجدت مصادر المعرفة عنده مرتبة كالتالي :

1 - الحس وهو أدنى المراتب ولا فرق بين صاحبه وبين الحيوان .

2 - العقل ، ويليه في الدنو ولا تخلو بعض مدركاته من أنها حق ظاهر .

3 - الكشف وهو درجات أعلاها الكشف الاعتصامي .

4 - الشهود وبواسطته يكون الانسان في موقف أمام الحق سبحانه . وهو فناء ما سوى الله في عين العبد . ومن أصحاب هذه الدرجات ابن الفارض والأمير عبد القادر .

1- سورة البقرة الآية : 30 .

2 - ابن عربي ، المصدر السابق ، نفس الجزء ص 35 - 36 .

وأثـر عن أبي الدرداء وعلي رضي الله عنهما قول الأول بأن المؤمن ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق ثم أقسم : والله انه للحق يقذفه الله في قلوبهم ويجريه على ألسنتهم ، وقول الثاني : ما عندنا من شيء أسره النبي عليه الصلاة والسلام الينا الا أن يؤتي الله عبدا فهما في كتابه ، وليس هذا بالتعلم ، يعني به الكشف .

وقد حشد أبو حامد الغزالي مجموعة آيات وأحاديث أشار على الكشف كقوله تعالى ((ان في ذلك لآيات للمتوسمين))[1] وقوله ((قد بينا الآيات لقوم يوقنون))[2] وقوله ((وعلمناه من لدنا علما))[3] التي قال أبو يزيد البسطامي بشأنها : ليس العالم من يحفظ من كتاب فاذا نسي ما حفظه صار جاهلا وانما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت يشاء بلا حفظ ولا درس .

ومن أمثلة الكشف التي رواها الغزالي أن أبا بكر رضي الله عنه قال لعائشة رضي الله عنها في مرض موته : انما هما أخواك وأختاك ، وكانت زوجته حاملا فولدت أنثى فكأنه قد عرف ذلك . ومنها أيضا قول عمر رضي الله عنه : يا سارية الجبل الجبل ! وهو خبر أشهر من أن نتوسع فيه .

ويروى أن أنس بن مالك قال : دخلت على عثمان رضي الله عنه وكنت قد لقيت امرأة في الطريق فنظرت اليها شزرا وتأملت محاسنها . فقال عثمان لما دخلت عليه : يدخل عليّ أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ لتتوبن أو لأعزرنك فقلت : أوحي بعد النبي ؟ فقال : لا ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة .

ومن الفلاسفة الذين اعتقدوا بفكرة الكشف الصوفي برتراند راسل (   ) الذي نقل عنه الدكتور التفتازاني في مقال حول اهمية الكشف الصوفي أنه وضع للتصوف أربع خصائص :

1 ـ الاعتقاد في الكشف[4] كمنهج في المعرفة في مقابل المعرفة التحليلية الاستدلالية

---

1 ـ سورة الحجر الآية : 75 .

2 ـ سورة البقرة الآية : 118 .

3 ـ سورة الكهف الآية : 65 .

4 ـ هناك فرق بين كلمة (Insight) الانجليزية التي تعني البصيرة وكلمة (Intuition) الفرنسية التي تعني الكشف أو تعني الحدس .

2 ـ الاعتقاد في الوحدة ونفي التعدد والتعدد أيا كانت صورها .

3 ـ انكار حقيقة الزمان .

4 ـ الاعتقاد في أن الشر المحض شيء ظاهري وهمي مترتب على القسمة والتعدد اللذين يقسم بهما العقل التحليلي .

فيتضح من هذه السمات الخاصية الأولى التي تجعل العالم الخارجي يفقد قيمته كموضوع يبحث بالحقيقة . وهذا الموقف يجعلنا أمام أمرين :

أ ـ انسياق ما تولد الشعور على أنه حقيقي بغالبي الشك .

2 ـ الايمان بوجود المعرفة اليقينية خارج هذا العالم .

ولا يخفى انعكاس هاتين النتيجتين على :

1 ـ مستوى العوام الذين يفقدون ايمانهم في حقيقة الأشياء وبالتالي يناقشون وراء كل من يدعي أنه أوتي الكشف فارتفعت أمامه حجب الغيب . وهذا الموقف قد ساهم دون ريب في انتشار المخرقة والشعوذة في بلاد الاسلام انتشارا غدا جزءا من الحياة اليومية للأمة .

2 ـ مستوى الخواص وأعني بهم العلماء والباحثين الذين تتعثر جميع النتائج التي توصلوا اليها سواء بواسطة التجربة أو بواسطة الحدس العقلي بما معها ، فتغدو اللاأدرية والسفسطة زينين لموقف مقبول في هذا الوجود .

وقد فرق برجسون (H.Bergson) بين الكشف والعقل بأن الثاني يجعلنا ندور حول حول الموضوع في حين يدخلنا الأول فيه . وجاء في مقال التفتازاني المذكور أن برجسون عرف الكشف بأن نوع من التعاطف العقلي يضع الانسان به نفسه حيال موضوع من الموضوعات التي ينطبع فيها في ذلك الموضوع من أصالة فريدة وبالتالي يمكن ليس في الامكان التعبير عنه (1). وهذه الجملة الأخيرة هي تماما قول الغزالي بامكانية الوصول الى درجات يخلو عنها نطاق النطق وهو أمر ذكرت الدراسة في الباب السابق حين بحثت مشكلة اللغة . والمستحب العودة الى ابن عربي

---

1 ـ أبو الوفاء التفتازاني ، الكشف الصوفي ، مجلة الفكر المعاصر ، العدد 34 ديسمبر 1967م ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة ـ ص37 .

قبل أن أذكر أن راسل قد ردّ على برجسون في تفضيله الكشف على العلم والادراك المشترك بمـا يلـي :

1 ـ ان عقل الانسان المتحضر قد تطور وبالتالي فان كشفه قد تلاشى .

2 ـ ان الكشف يكون بهذه المثابة أعظم لدى الصغار منه لدى الكبار . وربما كان أفضل لدى الحيوان منه عند الانسان .

3 ـ ان الذين يفضلون الكشف يجب أن يعودوا الى حياة التوحش التي غلبت عليها الفطرة .

4 ـ ان الكشف قد يخادع أحيانا صاحبه ، فالانسان قد يجهل أبسط عيوبه التي يعرفها أصدقاؤه جيدا .

5 ـ ان التجربة تثبت أن مناحي العقل هي الأفضل على المدى الطويل .

ان هذا التحليل لراسل رغم صحته المنطقية يتوافق في نظري لسببين :

1 ـ ان راسل عرف العقل في أرقى تطوره أي في الحضارة الغربية وعرف الكشف وقد ضعف تطوره أي من خلال هذه الحضارة فمقارنته لا تستقيم .

2 ـ ان الكشف الذي عرفه راسل هو الكشف الصبياني فيما أظن . أما الكشف في الاسلام فيوضح الحوزية اليوم أنه قد تطور كثيرا الى درجة أن أقطاب القرن العاشر قد أصبحوا تلاميذ في نظر الصوفية المبتدئين في أيامنا هذه . وحجتهم في ذلك أنه كلما كثرت الفتن ، كلما ازداد . ازداد عطاء الله لعبده . وهذا الكلام مقبول في رأيي .

<u>بين العقل والكشف :</u>

يبين ابن عربي في قصيدة له هو حق قيل في هذا الشأن في نظري ـ موقف العقل من الكشف فقال :

هذا الذي قالته الألباب تجهله	وليس تثبته الأعراب والعجم
به خصصت على كشف ومعرفة	ولم يكن فيه لي قبل ذا قدم
وقد يلحق الناس في أقوالهم ندم	وليس عندي فيما قلته ندم
لأنه المنزل الأعلى فكان له	عني التلفظ والتعريف والكلم
والعبد في عزلة عن كل ما كتبت	كفاه أو ما تضمن كفه ديم
ما في الوجود سواه فالوجود له	لذاته وأنا الظل الذي علموا

لولاه ما نظرت عيني ولا سمعت　　　أذن لنا وبنا عليه قد حكموا[1]

فقد حدد ابن عربي خصائص الكشف في هذا القصيد وهي :

1 ـ أنه قصر على الخاصة من أهل الله .

2 ـ أنه لا ندم يتلو الكشف لأنه اليقين بخلاف العقل الذي يتلوه الندم .

3 ـ أنه المنازل الأعلى في مقابل المنازل الأسفل وهو منازل العقل .

4 ـ أنه المنزل الأعلى ـ بالنسبة في المنزل ـ لأن الله هو الذي ينزل لا صاحب الكشف .

البهاليل في التصور الصوفي :

من المهم وأنا أتحدث عن المنهج الصوفي في ادراك الحقيقة أن أشير الى مسئلة يرجعها قابلية الصادر الى مشابهة العوام وهي مسئلة تقديس البهاليل .

ان البهاليل وهؤلاء المجانين على حد اصطلاح الصوفية قوم أصحاب كشف في المصدر الاشراقي . وان فقدوا عقولهم انما يعانون فقدان العقل في حدود ما يتحدثون بعده . وقد أفرد لهم ابن عربي فصلا خاصا في الجزء الأول من الفتوحات بالاضافة الى تعرضه الى الحديث عنهم كلما رأى ذلك مناسبا فقال :

اذا كنت في الحق راغبا　　　فلا تكسها حلة الأجل

وكن كالبهاليل في حالهم　　　من الوقت يجرون كالعاقل[2]

ثم أردفه بقوله تعالى ((وترى الناس سكارى وما هم بسكارى))[3] وفسرها بأن ((لله قوما كانت عقولهم محبوسة بما كانوا عليه من الأعمال التي كلفهم الحق تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ التي وجهها شرعا وشرعها لهم ولم يكن لهم علم بأن لله تعالى الحق فجأة[4] من خلاله في سره وأ... في أمره وهيأ قابله للنور من حيث لا يشعر فغفلة الحق على غفلة منه بذلك وعدم علم واستعداد لمثل أمر فذهب بعقله في الذاهبين وأبقى تعالى

---

1 ـ سيد الأدلي ، ابن عربي ، ص 285 .

2 ـ الفتوحات ج 1 ص 247 .

3 ـ سورة الحج الآية 5

4 ـ يعني أن لله الحق في أن يفجأ من اصطفاه .

ذلك الأمر الذي فجأة مشهودا له بما فيه وبقي منه شيء في عالم شهادته بروحه الحيواني يأكل ويشرب ويتصرف في ضروراته الحيوانية تصرف الحيوان المفطور على العلم بمنافعه المحسوسة ومضاره من غير تدبير ولا رويّة ولا فكر ، يقال بالحكمة ولا عالم له بها ... وهؤلاء هم عقلاء المجانين يريدون بذلك أن جنونهم ما كان بسببه فساد مزاج عن أمر كوني من غذاء أو جوع أو غير ذلك وانما كان عن تجلي الهي لقلوبهم (1)

ان هذا الكلام يتضمن فكرة هامة يمكن أن تكون ردا على ... وهي أن الانسان قد يفقد عقله ومع ذلك يكون صاحب ... متطور جدا .

وابن عربي هنا ينير الطريق أمام الباحثين في عصرنا هذا عن أصل الظواهر فليس الاعتقاد في البهاليل ... صدفة بل انه يضرب بجذوره في المجتمع الاسلامي حين كان أمة . ويضرب بجذوره في أكبر موسوعة صوفية على الاطلاق ممثلة في الفتوحات

المنهج الصوفي والفقه الاسلامي :

ان موضوع المنهج الصوفي لا وجود له بالمعنى الذي تواطأ عليه الباحثون بل هو ملكوت وجبروت وأنوار وسر وكرسي يبدو أمامها عالم الشهادة موضوعا مرغوبا عنه .

والحق أن مثل هذا المنهج عند ابن عربي حاول أن يكون قائما على مستويين في الدين وهما :

1 ـ المستوى العقائدي فأصبح هناك دين حكمي نبوي خالص ودين حكمي ابتداعي فكري .

2 ـ المستوى الفقهي وفيه حاول الشيخ الأكبر الخروج بالعبادات من بساطتها الظاهرية الى السلوك الصوفي بعد أن مهد بقوله بأن للعقول حدا تقف عنده من حيث هي مفكرة وأن ما يستحيل عقلا قد لا يستحيل من حيث النسبة الالهية والكشف الصحيح . ومن الأمثلة على هذا المستوى الثاني أن الطهارة المشروعة في نظره ليست طهارة الوضوء بل (طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها وطهارة العقل من دنس الأفكار والشبه وطهارة السر من النظر الى الأغيار) (2) ، أما غسل الوجه فالفرض فيه

---

1 ـ الفتوحات ج 1 ص 248 .

2 ـ الفتوحات ج 1 ص 330 .

الحياء من الله أن يستحي أن يراه حيث نهاه أو يفقده حيث أمره ، وأما الشوق فيه فالحياء من الله . وفي كلام عن الحياء يذكر ابن عربي الاختلافات التي بين الفقهاء في هذه المسألة ثم يقرر (أما حكم الحياء في القلب فالحياء عبارة وكناية عن المحظورات فاذا انعدمت الصورة القلبية وعدمها والتبرج والتبسط والتبيين وبين ما يجب عليه من مراقبة الله فيهما فقد انتهى وعصى ، وان لم تحل بينه وبين مراقبة الله فيها فهو على طهارته فان طهارة القلب الحضور ولا يبالي في متعلق الشهوة من حرام أو حلال)[1] والذي أراه أن المسلم بحاجة الى اخراج عبوديته لله تعالى من مجرد الرياضة الى الخشوع والتأمل والتدبر . والصوفية في هذا الميدان خير من عامة المسلمين . كما أنه لا أحد يستطيع أن ينكر الجانب الباطني للعبادات ، ومن هذا القبيل قوله عليه الصلاة والسلام رب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش[2]. فهذا الحديث بمثابة رد للعبادة التي تقتصر على الجوارح مع فساد الباطن . وكم من مشرق أخلاقية انهارت لأن باطنها الخ... خراب .

ترتيب الشيخ الأكبر للعلوم حسب المنهج الذوقي :

ان تصدار ابن عربي الصوفي لحقائق الأشياء جعله يرتب العلوم كالتالي :

1 – علم العقل وعرفه بأنه كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه الدليل وشبهه من نسبه في عالم الفكر ، ومن هنا تسمية الأدلة بصحيحة وفاسدة .

2 – علم الأحوال ولا سبيل اليه الا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يحدها أو يقيم عليها دليلا تماما كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع[3] .

---

1 – الفتوحات ج 1 ، 325 .

2 – حديث رواه الشيخان ، صحيح .

3 – هذا الكلام قريبا مما أجاب به الغزالي الولد المحب في ((الرسالة الولدية)) ، مصدر سابق ص 46

3 ـ علم الأسرار وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي[1].

ان متابعة ابن عربي وهو يحدث ويطنب ويقرب لينفذ الى الحقيقة اليقينية من أكبر المتع وأي شيء أكبر من أن يتواجد صادق بواسطة وجدانه الى ادراك حقائق خارجة عن الزمان والمكان ؟ ومن هنا ضرورة قراءة ابن عربي ، فمن يتعمق في أجواء الروح وأسراره يتابعه بحماله فتنفتح بأسراره أسرار تحمل من الفتوحات والفصوص والانقضاء دائما من ثم حسب متجددة . وتبقى مع هذا كلمة الحق نقول ابن عربي وهو أهل العقل وهي تكاد أن الحق والروح . فأي شيء يبقى لنا اذا تخلينا عن عقولنا واستسلمنا لما قد يكون ايحاءات شيطانية ؟ وهل اذا نستطيع التفرقة بين ايحاء الشيطان وايحاء الرحمن ؟ وهل اذا نستطيع أن نحكم بأننا لا شيء على الاطلاق .

والذي أراه هو أن الكشف نتيجة التقوى ، والتقوى نتيجة العمل بما أمر الله به ولا عمل بدون فهم ولا فهم بدون عقل . والاصل أن الكشف نتيجة العقل سيتعرض على صوفي بأن الكشف قد يؤتى كشفا بدون عقل ولا عمل . وهذه من أشد الخصوصيات التي تستأثر فلا تستطيع أن تكون الشيطان لما قلت . ومن المفيد ما قرأت في هذا الشأن لسعيد حوى بعنوان ((في الرؤى والكشف والالهام)) من كتابه (تربيتنا الروحية)[2] وفيه موقف علمي جدير بأن يستفاد له الباحثون .

---

1 ـ الفتوحات ، ج 1 ، ص 31 .

2 ـ سعيد حوّى ، تربيتنا الروحية ، دار الكتب العربية بيروت ، الطبعة الأولى 1979 .

ليس التصوف الاسلامي وحده هو الذي انقص من شأن العقل فالوجودية الغربية هي الاخرى لا تعترف له بسلطان مطلق، بل ان الوجودية ممثلة في شخص كيركغارد لم تنشأ الا ردا على العقل المتعالي او المطلق عند هيجل . هذا المطلق الذي يمكن ان نعترف لفشته (Fichte) بوضع الاساس فيه ، فقد تحدث عن وجود الانانة [1] ، وعن وجود نقيض الانانة او ما سماه اللاانا [2] وقال بان تركيبهما يعطينا تعارضا في الانا بين الانا الجزئي واللاانا الجزئي . وكل هذا يعني ببساطة ان كل شيء ينطلق من الانا ليعود اليها .

ومع مجيء سورين كيركغارد بدأت هذه المثالية الالمانية تتحطم ويعتبر مؤرخو الفلسفة اقسى الردود على فلسفة هيجل المتعالية . فقد رفض كيركغارد ان يشكل حلقة في نسق هيجل الفلسفي المعتمد على المنطق . وقال بالمفارقات الواقع " ليست هناك نتائج خارج ما يحققه الانفعال . فنتائجه هي الجديرة بالايمان . وهي وحدها التي لها سلطان الانفعال" [3] .

موقف كيركغارد من الكوجيتو :

لقد وضع كيركغارد منهجا جديدا في المعرفة هو ما يعرف بالذاتية في مقابل المنهج العلمي المنطقي المعني بالموضوعية . فأصبح كل فرد يشكل عالما بذاته لا يمكن

---

(1) الانانة : Ich bin ich

(2) اللاانا : Nicht-ich

(3)Kierkegaard,crainte et tremblement,p.166

ان تنتهي الى حقيقة عقول خارجية · وانتهى الى اعتبار الكوجيتو من دون تحديد هو انما حين اقول انا موجود · الا ان وجوديا آخر هو جان بول سارتر سيتبنى الكوجيتو الديكارتي لكن بفهم يغاير ما قصده ابو الفلسفة الحديثة فأصبح يعني عنده " ان نعي انفسنا بانفسنا وبدون اي واسطة كانت" (1) .

ان كيركغارد يجد اصل الوجودية في قول سقراط اعرف نفسك بنفسك وفي قوله بأنه يعرف شيئا واحدا وهو انه لا يعرف ، اي ان الحقائق الموضوعية لا وجود لها وهو رأي تحدث عنه سارتر في صفحات مضنية من (الوجود والعدم) وانتهى فيه الى ان وجود الموضوع عدم محض ومن ذا الذي يمكنه من خلال شيء واحد ان يحكم على سلسلة لا متناهية من الاشياء ، فيقول مثلا وهو موجود بحضرة الماء وفي حالة عطش بأن الماء هو رمز الحياة؟ · ان هذا الحكم المرضوعي في اساسه فاقد لكل معنى لأنه ينسحب على مجموعة لا متناهية من المياه لم يحصل لصاحب الحكم ادنى تفاعل معها · وخلاصة هذا القول ان الروح العلمي هو الآخر عدم محض ·

---

(1) سارتر، الوجودية مذهب انساني ص71 ·

الحقيقة في نظر كيركجارد

ان الحقيقة لن تكون جديرة بهذا الاسم في رأي كيركجارد حتى تتحول الى حقيقة للفرد اي ان مظهرها الموضوعي يعود في نهاية الامر الى وضع ذاتي يحاسبه كما قيمته. فما قيمة مبدأ من المبادىء، اذا لم يتحول الى حقيقة ذاتية لفرد ما ؟ وتبعا لهذا المنطق الكيركجاردي فان كلمة حياة تغدو كلمة فارغة من كل محتوى لأن الحقيقة لا يمكن ان تكون بمنأى عن المشاعر التي تعطي المعنى الحقيقي للوجود الذاتي للانسان (1) ولأن العالم حقيقة ومن الله هي حقيقة ذاتية نشعر بها في كياننا باستمرار. ومن هذا المنطلق وضع كيركجارد الاقيسة المنطقية جانبا واخذ يحلل المشاعر الانسانية فكتب حول مفاهيم القلق واليأس والخشية والاضطراب والتوتر والالم. ولم يعد بالامكان في نظره أن نقول بأن الالم سلبي والسرور ايجابي لأن المقياس هو القدرة على الايمان الى الحقيقة، كما انه لم يعد بالامكان الحديث عن الوجود دون الحديث عن الانفعال (2). وغدا من سماه كيركجارد المفكر النظري يخبط خبط عشواء في ليل بهيم وهو يعتقد انه وراء الحقيقة. ومن هذا المنطلق جاء ابو الوجودية

---

(1) تطابق هذه الفكرة قول ابي القاسم الشابي :

عش بالشعور والشعور فانما دنياك كون عواطف وشعور

(2) Kierkegaard, l'existence, p. 22

شأنه شأن ابن عربي بمفهوم جديد للإيمان فقال بأن المهم ليس ان نؤمن ولكن المهم هو الكيفية التي نؤمن بها . ومن المؤكد ان فيه شيء من الحق في اعتقادي اذ ان الدين علاقة حية فيها توتر وحرارة وليس طقوسا تمارس بحكم العادة . ويبقى الصراع بين الفكر والوجود . في نظر كيركجارد ، انما عادى الهيجلية لأن ((محاولة توحيد كل شيء ، والتوفيق بين الافكار المتناقضة والاضداد يقضي على هذه الافكار ويهدمها ويحيلها الى الفاظ جوفاء لا معنى لها بحيث لا نعود نعثر في شيء ذي قيمة . واذا كان كل شيء صحيحا الى حد ما اصبح كل شيء غير صحيح الى حد ما ايضا ، وذلك لأن الحقيقة لا تقبل التجزؤ او التدرج)) (1) .

<u>كيركجارد وشقاء الضمير عند هيجل</u>

انني اسأل نفسي باستمرار السؤال التالي : اليست مأساة شقاء الضمير التي تحدث عنها هيجل هي كل ما صاغه حول فلسفة كيركجارد ؟ انني ارى ان جواب هذا السؤال هو نعم والا لماذا كان شاهد الحقيقة شهيدا في نظره ؟ ولماذا قدر ان تكون حياة شاهد الحقيقة نهبا للاحزان والمعارك الداخلية ؟ ولماذا يجب ان نكون تراجيديين لكي نكون مسيحيين ؟ ان كيركجارد نفسه هو جواب هذا السؤال فقد

---

(1) فؤاد كامل عبد العزيز ، فلاسفة وجوديون ، مرجع سبق ذكره ، ص 31 .

تكلم عن القلق وهو قلق، وعن الشك وهو يشك وعن الانجذاب وهو منجذب، وعن اليأس وهو يائس[1]. ولم يزد في هذا على انه اقتدى بمثله الاعلى وهو المسيح ـ عليه السلام ـ الذي بقي حيا على المستوى الذاتي ومات على مستوى الناس[2].

ان شعار كيركجارد وقبله ابن عربي هو (وما منا الا له مقام معلوم)[3] فلكل فرد موقعه في الوجود، ومن خلال هذا الموقع وحده يستطيع ان يقول بأنه قد ادرك الحقيقة وليس بامكان احد ان يقول له اخطأت. الا ان المقارنة الحاسمة بين الرجلين هي ان الحقيقة لا تتعدد عند ابن عربي، فهي واحدة الا ان كل فرد يشاهدها من خلال مقامه الخاص في لون يختلف عن الذي يراها فيه الآخرون. اما عند كيركجارد فالحقائق بعدد الافراد وليس هناك شيء في الوجود الا وهو منفصل عن غيره، وهذا الكلام يعني ببساطة انه اذا جاز الحديث عن الاوحد وهو الموجود منعزلا فانه لا يجوز الحديث عن الوحدة.

<u>بين الانسانين الصوفي والوجودي</u> :

يلتقي الانسان الصوفي والوجودي في :

1 ـ الابتعاد عن كل قياس وكل تسلسل عقليين.

---

(1) J.Wahl, études kierkegaardiennes, ed.Montaigne; Paris 1938.p.20

(2) Kierkegaard, Christ, p.4

(3) الصافات الآية 164.

2) اثبات الوجدان في ادراك الحقيقة .

3) انكار وجود الحياد لأن كل علاقة بين ذات وموضوع هي علاقة منفعلة .

4) الاستسلام الى المشاعر وعدم اضفاء صفة السلب او صفة الايجاب عليها لأن وجود هاتين الصفتين عدم حياد .

ويختلف هذان المنهجان في :

1) ان الحقيقة المنشودة في التصوف تكمن وراء هذا العالم في حين انها تكمن في الوجود عند الوجوديين .

2) ان هذا الوجود هو ضد تعاليم الصوفية حقيقة عند الوجوديين .

تحليل :

ان رسالة التصوف ورسالة الوجودية هي تحطيم العقل (1) ، واستبداله بمنهج جديد . وهذا يعني تحطيمه بوصفه اداة لتحطيم القيم لانها تستند في وجودها اليه فهو الذي يقرر ان هذا خير ويبرهن على خيريته ، وهذا شر ويبرهن على شريته . وكان لزاما علي بعد بحث المنهج ان ابحث ما يترتب عليه من مشكلة الاخلاق .

---

(1) انظر : جورج لوكاتش " تحطيم العقل " ، ترجمة الياس مرقص ، دار الحقيقة ، الطبعة الاولى 1981 ، في جزئين تحدث في الثاني منهما عن كيركجارد بالاضافة الى شوبنهور ونيتشه وهي قراءة ماركسية لفلسفة هؤلاء الثلاثة وتدل على تعصب [illegible] .

مشكلة الاخلاق :

يعتبر علم الاخلاق احد العلوم المعيارية الثلاثة وهي :

1) المنطق .

2) علم الجمال

3) علم الاخلاق .

وقد قام فهم الاخلاق منذ القديم على مقولتين هما الخير والشر . وبدونهما يصعب على القوانين والشرائع ان تميز الخير وتحارب الشر باعتبار الفوائد المترتبة على الاول والمضار المترتبة على الثاني . وكان للانبياء والرسل مهمتان هما تعليم التوحيد واتمام مكارم الاخلاق ، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم : انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق (1).

ووصل اهتمام الامم بالقيم ان تخصص بها كثيرون في المباحث الاخلاقية التي اصبحت علامة صحة او مرض في حياة الشعوب ، وفي الاسلام عنيا الجانب بالقرآن والسنة على تفضيل مجموعة من الاخلاق سميت مكارم الاخلاق على مجموعة اخرى سميت مساوئا . ولا يكاد يذكر تصوفي الا ... هذا الذي يهمنا من الحديث عن الاخلاق باعتبار ان الصوفية جعلوا الاقتداء باخلاق رسول الله صلى الله عليه وسلم شعارا في حياتهم . ومن اهم ما

---

(1) حديث شريف .

صنفوا في هذا الشأن كتاب (قوت القلوب) لابي طالب المكي وكتاب (الرعاية لحقوق الله) الحارث بن اسد المحاسبي وقد تأثر بهما الغزالي في انجاز "احياء علوم الدين" كما عرف بعض من المشائخ التصوف تعريفا اخلاقيا كقول ابي حامد بأن التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف وقول ابي حفص الحداد : التصوف كله ادب، وقول النوري : التصوف ترك حظوظ النفس الخ ...

<u>الاخلاق عند ابن عربي</u> :

يمكن الحديث عن نوعين من الاخلاق عند ابن عربي هما :

1) اخلاق مصدرها الشريعة ....

2) اخلاق مصدرها التصوف الفلسفي .

ولا يختلف شأنه حين يتحدث في النوع الاول عن اي مسلم اما حين يتحدث في النوع الثاني فان متتبعه يتيه في اودية من الاشارات البيانية التي يصعب فك رموزها حتى على ارباب التصوف انفسهم .

<u>الاخلاق الشرعية</u> :

لا يكاد القارئ يفرق بين ابن عربي وابي حامد الغزالي في اتجاهه وذلك حين يتحدث الشيخ الاكبر في الاخلاق الشرعية التي دونها كثيرا منها في نهاية الفتوحات ولا ارى بأسا من ذكر نماذج منها :

. . . .

1) الزم نفسك الحديث بعمل الخير وان لم تفعل . ومهما حدثتك نفسك بشر فاعزم على تركه فلك الله الا ان يغالبك القدر السابق والقضاء اللازم ، فان الله اذا لم يقك عليك باتيان الشر الذي حدثتك به نفسك كتب لك حسنة .

2) ثابر على كلمة الاسلام وهي قولك لا اله الا الله فانها افضل الاذكار بما تحتوي عليه من زيادة علم .

3) عليك بملازمة ما افترضه الله عليك على الوجه الذي امرك ان تكون فيه . فاذا اكملت نشأة فرائضك واصلحتها فخذ عليك ، فحينئذ تتفرغ ما بين الفرضين للنوافل الخيرات كانت ما كانت . ولا تحقرن شيئا من عملك فان الله ما احتقره حين خلقه واوجده وما كلفك بأمر الا وله بذلك الامر عناية .

4) عليك بمراعاة اقوالك كما تراعي اعمالك . فان اقوالك من جملة اعمالك ، ولهذا قال بعض العلماء : من عد كلامه من عمله قل كلامه . واعلم ان الله راعى اقوال عباده ، فان الله عند لسان كل قائل ، فما نهاك الله عنه ان تتلفظ به فلا تتلفظ به . وما لم تعتقده فان الله سائلك عنه .

5) عليك ياأخي بعيادة المرضى لما فيها من الاعتبار والذكر فان الله شغل الانسان من ضعفه ، فينبهك النظر اليهم في عيادتك على اضطرارك وافتقارك الى الله في قوة يقويك بها على طاعته ولأن الله عند عبده اذا مرض .

. . . .

6) اياكم وظالم العباد فان الظالم ظلمات يوم القيامة ·

وظالم العباد ان تمنعهم حقوقهم التي اوجب الله عليك ان تؤديها اليهم · وقد يكون ذلك بالحال بما تراه عليهم من الاضطرار وانت قادر واجد لسد خلة المظلوم ورفع ضرورته فيتعين عليك ان تعلم ان له بحاله حقا في مالك فان الله ما اطلعك عليه الا لتدفع اليه حقه والا فأنت مسؤول · فان لم يكن لك قدرة بما تسد خلته فاعلم ان الله ما اطلعك على حاله سدى فاعلم انه يريد منك ان تعينه بكلمة طيبة عنده من تعلم انه يسد خلته وان لم تعمل فلا اقل من دعوة تدعوها له ...

7) اذا رأيت عالما لم يستعمله علمه فاستعمل انت علمه فيتأدب في ادبك معه حتى توفي العالم حقه من حيث ما هو عالم ولا تحجب عن ذلك بحاله السيء فان له عند الله درجة علمه فان الانسان يحشر يوم القيامة مع من احب ·

8) انظر الى ما رزقك الله من الصبر على ما اخذه منك ورزاك فيه من مال او اهل او ما كان مما يعز عليك فراقه · وما من شيء يزول عنك من المألوفات الا ولك عوض منه عند الله الا الله كما قال بعضهم :

لكل شيء اذا فارقته عوض　　　وليس لله ان فارقت من عوض

9) احذر يا ولي ان تريد علوا في الارض والزم الخمول وان

....

اعلى الله كلمتك فما اعلى الا الحق وان رزقك الرفعة في قلوب الخلق فذلك اليه عز وجل وهو الذي يلزمك التواضع والذلة والانكسار، فانه انما انشأك من الارض فلا تعلو عليها فانها امك. ومن تكبر على امه فقد عقها، وعقوق الوالدين حرام. ثم انه قد ورد في الحديث ان حقا على الله ان لا يرفع شيئا من الدنيا الا وضعه. فان كنت انت ذلك الشيء فانتظر وضع الله اياك. ومما حث على من هذه صفته الا ان الله تعالى اذا رفعه يضعه في النار.

10) عليك بحسن الاخلاق واتيان مكارمها وتجنب سفسافها فان النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق. وانه -صلى الله عليه وسلم- ضمن بيتا في اعلى الجنة لمن حسن خلقه. ولما كانت الاخلاق الحسنة عبارة عن ان تفعل مع المتخلق معه الذي يصرف اخلاقه معه في معاملتنا اياه وعلمنا ان اغراض الخلق متقابلة وانه ان رضي زيد سخط عمرو فلذا لا نصرف مكارم الاخلاق الا في جهة الله خاصة. فكل ما يرضي الله نأتيه وكل ما لا يرضيه نجتنبه.

11) عليك بالهجرة ولا تقم بين اظهر الكفار فان في ذلك اهانة دين الاسلام واعلاء كلمة الكفر على كلمة الله، فان الله ما امر بالقتال الا لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى. واياك والاقامة او الدخول تحت ذمة الكافر ما استطعت (1).

---

(1) الفتوحات، (4) ص 506 ـ 509

هذه مقتطفات من الاخلاق الشرعية التي اقترها ابن عربي وجسدها في سلوكه ، وهي تدل على فهم اخلاقي بسيط وعميق في الآن نفسه ، بسيط لانه يستريح الى ظاهر النص الاخلاقي ولا يفلسفه وعميق لتحديثه عن ضرورة التواضع لاننا من الارض والارض انسنا والتكبر عليها من العقوق والعقوق حرام . وهو رجل غيور على الاخلاق يتحسر بشأنها : " فالزمان اليوم يا وليي شديد ، شيطانه مريد وجباره عنيد ، علماء سوء يطلبون ما يأكلون ، وامراء جور يحكمون بما لا يعلمون ، وصوفية صوف باعراض الدنيا موشحون ومتوسدون ، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلبا وصغر الحق في انفسهم فأعجلوا منه هربا ، حافظوا على السبحات المزينة كالعجائز ، اطفال طعام وصبيان احلام ، لا علم عن الحرام يردهم ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدهم ، اتخذوا ظاهر الدين شركا للحطام ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي اليها من حلال وحرام وشمروا اردانهم وسفوا ابدانهم ...." (1) . ويعترف الشيخ الاكبر لجملة من المشايخ بفضلهم عليه اذ علموه مكارم الاخلاق كأبي عمران موسى المارتلي ، وابي عبيدة الله الخياط وابي محمد المروزي وابن اشرف الرندي وبعض الاشيان من غير الآدميين وهنا يجاوزه عقله الصوفي الفلسفي ، فمن جملة مشايخه سراب في مدينة فاس اجهد نفسه

---

(1) ابن عربي ، روح القدس في محاسبة النفس ، ص 22 .

من هو الانسان الكامل ؟

ان الانسان الكامل في نظر ابن عربي نوعان :

1ـ الكلمة … أي الحقيقة المحمدية … من المنشأة الالهية المسماة بالحقيقة

2ـ الذي يحتوي الحقيقة المحمدية … من الناحية الصوفية

ويضم هذا المعنى … الأنبياء … بأسرارهم وأنوارهم … وحركاته

وسكناته … من الانسان … والمقصود بالانسان الكامل

… محمد صلى الله عليه وسلم ويعني به ابن عربي محمد

الحقيقة لا النبي … ومثال ذلك … بالحقيقة يعني

… وهو … الانسان الكامل

من الحق … انسان … ((فكما أن انسان العين

هو … الانسان … الذي يبصر

به الحق نفسه))(1)

وقد أخطأ الدكتور … أبو العلا عفيفي حين اعتقد أن الكلمة

والحقيقة المحمدية تفترقان عن الانسان الكامل والواقع أنهما

[illegible] … كما سبق أن ذكرت .

كما أخطأ الدكتور … حين ذكر أن ابن عربي قد تأثر

في … هذه النظرية بأفلاطون ولم يورد دليلا واحدا على صحة دعواه

كما أنه خلط بين الانسان الكامل و… حين ذكر هذه الأبيات :

1ـ الفصوص ، ص 38 .

لكن زمان ما حد بتنوعه وأنى ذاك الشخص في الحضر واحد

وما الناس الآحاد بعد واحد ... على الأدوار شخصان يوجد

وما ذاك عن حق ولكن عناية أتتني ... تروم وتعبد (1)

ان فلسفة ابن عربي في وحدة الوجود قد أثرت في فهم مذهبه الأخلاقي تأثيرا واضحا في مسألتين أساسيتين هما :

1- قضية القضاء والقدر .

2- قضية الثواب والعقاب

فالقضاء هو ((حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء يكون على حد علمه بها وفيها ، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها)) (2) وعلى هذا يكون المؤمن والكافر قد قدر كفرا في وجوده عدا على المقدار الذي كانا عليه في ثبوتهما أي في علم الله الأزلي . وقد فرّق ابن عربي لهذا السبب بين :

1- الأمر التكليفي الذي يصدره الحق الى عباده فيستجيبون أو لا يستجيبون .

2- الأمر التكويني وهو يتعلق بمشيئة الحق فلا يكون الأمر الا على الصورة المقدرة أزلا . فان كان طاعة فهو استجابة للأمر التكويني وان كان معصية فهو استجابة له أيضا ، وهكذا يتساوى العاصي والمطيع .

1- د/ ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام ، ط/1 دار الأندلس بيروت 1979 ، ص 332 .
2- الفصوص ص 131 .

والثواب والعقاب لا معنى لهما أيضا في نظره لأن جميع الناس خالدون ، وهما أمران ذهنيان فقط ، ولا حقيقة لهما خارج التسمية الشرعية ، وقد تجاوزت جرأة ابن عربي حدّها في الفص الاسماعيلي حين قال ان مآل الذاهبين اليها الى النعيم المقيم :

فلم يبق الا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين

وان دخلوا دار الشقاء فانهم ... على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذابا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صائن (1)

فأهل النار يتمتعون بأسماء القهر الالهية كالقهار والجبار والمنتقم والمميت فيتمكن العذاب من عظامهم وعروقهم ويتحول وجودهم الى نعيم ، ولو نقلوا الى الجنة لأصبحت وبالا عليهم لأن تكوينهم يقتضي التمتع بهذه الأسماء وحدها ، وأهل الجنة يتمتعون بأسماء الرحمة لأن تكوينهم يقتضيها أيضا ، والنتيجة أن الجميع في نعيم ، الا أن العارفين المحققين يتمتعون بالذات الالهية ولو أدخلوا الجنة لاستعاذوا منها كما يستعيذ أهل الجنة من النار وان كان كمالهم يقتضي أن يتمتعوا بالنار والجنة قبل الذات الالهية لكي يصح لهم الكمال .

1- الفصوص ، ص 94 .

ان النار تتحول في قدم ابن عربي الى شيء يصدر نعيمه لأنها دخلت ... ولأنه تعالى ((ورحمتي وسعت كل شيء))(1) ومن من المتصوفين يستطيع أن يتقبل تصوير ابن عربي للنار حين يقول : ((اعلم وفقك الله وفهم . منك أن النار تتنفس دواء لمن في الأعراض فهي وقاية من الداء الذي لا يستحق الا بالكي بالنار فتبرد به على الله المنان وقاية في هذا الموضوع من داء هو أشد من النار في ... الله ... و أي داء أدوى من الكبائر ؟ فجعل الله اسم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار في الدنيا فرفع ... النار يوم القيامة داء عظيما أعظم من النار ... الله الذي تسلم ... الداء الذي يكتوي من يشكو منه بالنار ... وان تنضج فواكه الجنة بسبب حرارة النار التي تحت مقعر أرض الجنة فتستمد تلك النار حرارة في مقعر أرضها فيكون ما في الجنة من المأكولات فان أرض الجنة هو سقف النار))(2) .

ان انتفاء الثواب و العقاب في فلسفة وحدة الوجود الصوفية هو ... المعرفي لنظرية أخرى هي وحدة الأديان التي فسرها ابن عربي من خلال قوله تعالى ((وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه))(3) فقال بأن الله قدر أن نعبده مع سائر ... معبوداتنا و تأول في ... السياق ... المقدسي : أما عند ... عبد ... والمستشرق ...

---

1. سورة الأعراف الآية 156 .
2. الفتوحات ج 2 ص 179
3. سورة الاسراء الآية 17 .

أن عابد الصنم و عابد البقرة و معتقد التثليث و المسلم كلهم على حق ، و هي عقيدة لخصها الأمير عبد القادر حين قال :

فـفي أنا كل ما يؤمله الورى ... فمن شاء قرآنا و من شاء فرقانا

و من توراة و من شاء انجيلا ... و من شاء مزمورا زبورا و تبيانا

و من شاء مسجدا يناجي به ربه ... و من شاء بيعة ناقوسا و صلبانا

و من شاء كعبة يقبل ركنها ... و من شاء أصناما و من شاء أوثانا

و من شاء خلوة يكون بها خاليا ... و من شاء حانة يغازل غزلانا

ففي أنا ما قد كان أو هو كائن ... لقد صح عندنا دليل و برهانا[1]

و لولا الايجاز المطلوب لمضيت مع ابن عربي في فلسفته الأخلاقية و لكن الأمر يتطلب فصل في الموضوع لا بكتاب و ان كانت القيمة الأخلاقية عند الصوفية يمكن أن تشكل الموضوع لما يضعون رسالة مطولة . و الخلاصة أن الشيخ الأكبر يدين من الناحية التطبيقية بالأخلاق كما يمثلها الاسلام الا أنه من الناحية النظرية لا يكتفي بالفهم العادي لهذه الأخلاق بل يصدر عن عمق صوفي فلسفي في تبيينه أشد الناس تمسكا بها حين يحاولوا مقاربتها فيه . و هذا المفهوم و ان كان من التيسير في الدين اذ أنه يبشر بأن رحمة الله قد وسعت كل شيء بما في ذلك النار الا أنه يهدم الحضارة من الأساس ، فأي شيء يبقى لحضارة

1ـ الأمير عبد القادر ، المواقف ، ج 1 ، ص 22 .

المسلمين اذا أيقن الظالم و القاتل والزاني و الكذاب أن مصيرهم الى التحيم ، ثم هل يبقى مبرر لأن تموت من القوانين التي تحمي دماء المسلمين وأموالهم ؟

ان كل صفحة من الفتوحات والفصوص تضع القارئ المسلم خاصة أمام لغز محير بحكم صفحات الاحياء التي تتجاوز خطاطة المقبول بحذتها في أدق السلوكات التي يحرص أن يكون عليها المسلم . واذا جاز لي أن أقول بأن الاحياء يبني المسلم المبادئ المساكن الى ربه فان الفصوص والفتوحات تجعل منا المسلم المحيران أمام المأزق الموجود لأنه طلق البساطة ليدخل نفق التعقيد في أكبر تجلياته .

لقد كتب ابن عربي عن كشف باطني كما يقول عبد الباقي سرور[1] ، لأن الله اصطفاه وبالمقابل كتب سوريين كثيرين لأن أحداث حياته دفعته الى الكتابة ، فلم يعد العبادة في البيئات المتطرفة : في البيئة حيث وجد والده حارسا يحارب اللصوصية ، و في الكنيسة التي ثار عليها وعاش متمردا على مبادئها التي لم تنصفه حتى بعد موته ، وفي الشارع حيث تعلمت ممارسة حب بسبب فلسفة لا تسمن ولا تغني من جوع ، فلسفة التي من العبث فيه . فما الذي أن أقول عن الأخلاق عنده ؟ ان جواب هذا السؤال هو أن سوريين شأنه شأن ابن

---

1 - طه عبد الباقي سرور ، محي الدين بن عربي ، مطبعة الفاني ، القاهرة بدون تاريخ ، ص78

عربي قد عرف هذين النوعين من الأخلاق هما :

1ـ الأخلاق المسيحية

2ـ الأخلاق و قد فسرها فتحوا [illegible] المعاصرين فيما

الى مواقف في هذا الوجود .

لقد علمه والده أن المسيحية هي حقيقة وجودية قبل كل شيء(1) و تعلم هو عنه الحزن فأصبحت فلسفة الأخلاق عنده هي فلسفة الحزن(2) و على العكس من ابن عربي الذي قضى حياته متوحدا بمكاشفته رافضا مظاهر الولاية و القطبية فان كيركجارد نفى عن نفسه حق أن يكون شاهدا للحقيقة و وصف نفسه بأنه شاعر ديني بلا ارادة و بلا رسالة(3)، و مع ذلك فان رسالته الكبرى في مجال الأخلاق هي محاولة انتشال الفرد من الجماعة لأن مضمون الأخلاق هو حين يحاول الفرد أن يفهم نفسه كفرد خارج المجموع ، و هنا فقط تبدأ الحرية(4) و ينفتح باب الحقائق الأخلاقية . وقد عاد شأنه شأن ابن عربي ليأخذ أدلته من الدين ، فالعقيدة المسيحية في نظره قد علمتنا أن الفرد فوق المجموع ، و اذا ما أنكر هذه القاعدة فانه يقبر

(I)J.Wahl, études kierkegaardiennes,p3

(2)ibid.p.50

(3)ibid.p.89

(4)Kierkegaard,crainte et tremblement,p.84

عقيدة ابراهيم الى الأبد . أما لماذا يجب على الفرد أن يتسامى عن المجموع فجواب أبي الوجودية بعد سيداه يقول كيركجارد : ((لا أقول بأن الفرد فوق المجموع بل أؤكد أنه متفوق على المجموع لأنه يريد بفردانيته أن يكون في علاقة مطلقة مع المطلق))[1] ، وهذا الموقف في رأى كيركجارد لا تحصره العقول ولا يدخل ضمن دائرة مدركاتها .

ان هذه المقدمة الأخلاقية تقود كيركجارد الى نظرية بطل العقيدة أو فارس العقيدة كما في بعض الترجمات وهي نظرية يمكن أن توضع في مقابل نظرية الانسان الكامل عند ابن عربي وان كان هذا الأخير متفوقا من حيث المجال الميتافيزيقي .

لقد قابل كيركجارد بين البطل التراجيدي وبطل العقيدة فرأى بأن الأول يبقى في دائرة المقام الأخلاقي في حين أن الثاني وهو شخص ابراهيم قد تجاوز هذا المقام بدرجات[2] وأصبح في موقف المتأله وهي وضعية فردية لا يعرفها سواه ، لأنه لا أحد غيره يتذوقها .

ان مشاهدة البطل التراجيدي تتأتى من كون القيم الجماعية قد بررت بطولته عالميا ، أما قضية بطل العقيدة فهي دوما شخصية يتسامى عن المجموع . فابراهيم مثلا حين كان يهم بذبح ابنه لم يكن بفعله هذا يرضي المجموع لأن الكل تنكر ذلك الا أنه كان

(I)ibid.p.86

(2)ibid.p.9I

يريد ارضاء ربه بمحبة نفسه ، و هذه المحبة هي التي جعلته

تعبيرا أبديا عن ارادة الله (1) . و قد أخذ كيركجارد البطل التراجيدي

على الخلاف بين ما هو أخلاقي و بين ما هو ديني ، كما أن أفعال هذا

البطل ، و ان كان يقوم بها بمفرداته الا أنها تقوم من خلال " وقف "

الموضوعية و لهذا يرى كيركجارد أن فيثاغورس (Pythagoro) قد

صدق حين قال بأن العدد المفرد أفضل من العدد الزوجي (2) .

و خلاصة القول أن البطل التراجيدي قابلا لأن يفهمه جميع الناس

لأن مصدر موقفه أخلاقي ، كما أنه بامكان أي شخص أن يساعده

في حين أنه لا أحد يستطيع مساعدة بطل العقيدة لأنه لغز

يستعصي عن الفهم(3) ، و هو بعبارة أخرى لغز الارادة الالهية ،

و من ذا الذي يستطيع أن يحيط بالمطلق ؟ لا أحد ، و هنا تأخذ

الحقيقة معناها فلا حقيقة خارج الذات لأن الفرد يمكن أن

يكون موضوعا لضيق دائرة العقل و لخصوصية الذات التي جعلت

كيركجارد يصرخ حين قرأ هيجل : سأموت و سأحمل معي سري ، و ان

يستطيع أحد أن يخضعني لمنهجه لأنني ذات .

و من خلال هذه النظرية الأخلاقية يأخذ أبو الوجودية في تشريح

(I)ibid.p.93

(2)ibid.p97

(3)ibid.p.I05

الواجب في صلته بالله ، و هكذا يصبح كل واجب واجبا نحو الله .
و لن يدخل أحد في علاقة مع الله بمجرد أداء الفعل الواجب حتى
يكون مصدر نشاطه باطنيا لأن الباطن فوق الظاهر(1). ان الواجب
هو أن يكون الفعل في مواجهة المتناهي أي أن تكون ارادة الله فينا
في مواجهة ارادة الذات و لهذا كان فعل ابراهيم تجسيدا لهذه
الحقيقية (2) . و هنا على الانسان أن يكتشف أنه حين يكون وحيدا
أمام ذاته فمصدر وحدانيته أن هذه الذات لا تستخلص دون تقييد
الجماعة ، و لهذا المؤمن يتماسك بداخل الوحدة روحه بما يحس
الشاعر المفرد في حين لا يستطيع البطل التراجيدي الحديث
عن الله الا مستعملا ضمير الغائب(3) .

ان الواجب التراجيدي واجب يتحدد بمجرد انجاز عمل بطولي
في حين أن الواجب في الحقيقة الدينية واجب مستمر لأن الفاعل موجود
باستمرار ، و هذه فكرة دينية ، فعند فرق أرباب التصوف بين فعل
الانسان الذي هو فعل ينتهي و بين تحصيل الانسان و هو
مقام يتوجه صاحبه به ليصل الى مقام أعلى منه . ان أي
تحقق متعالي لن يتم الا بالمعرفة الأخلاقية للفرد عند كير
كيركجارد لأن المؤمن لا يستطيع أن يحيد بالمطلق . و هكذا

(I)ibid.io9

(2)ibid.II2

(3)ibid.p.I25:((Le héros de la foi tutoi le maitre du ciel à qui le héros tragique lui même ne parle qu'à la troisième personne))

أمكن لأبي الوجودية أن يتحدث في آخر مقدمة عن (الكثرة و الوحدة) عن فلسفة هيرقليدس (Héraclite) اليوناني الذي وضع أفكاره في كتاب و وضع الكتاب في معبد ديانا [1]. لقد أراد كيركغارد الفرد أن يتألم و أن يخطئ لأن معاني الوجود تتدفق من خلال الحالات الشعورية إلا أنه متخوف من اليأس، لأنه المرض القاتل [2] و لأن من كان مع المطلق في علاقة لا يمكن أن ييأس أبدا . ان خطأ الفرد اليائس يبدو في كونه يلحد و لكن في كونه يستبعد الله خارج ذاته و المحال أنه يمحو نفسه لأنه مثبت وجود الله بعلاقة لا يفارقه [3] لقد تحدث كيركغارد أيضا عن الخطيئة و صوّرها تصويرا مسيئا فقال بأنها كل معاناة الوجود، و لم ينكر أن لها مزية كبرى على الفرد تتمثل في وقفه بحضرة الله وقفة لا تدركها عقول الفلاسفة الحقيقية [4]، وقفة تعيد الى الانسان الفرد الأصل في خالقه لأن أكبر خطيئة هي الاصرار على الاثم [5]. ان مآل البداية في تفكير كيركغارد هو أن يتصور الانسان حين يريد الاقدام عليها أنه يشن حربا على الله [6] و من المذهب بحرب المطلق ؟ .

(I)ibid.p;207

(2)Kierkegaard,traité de déséspoir,tr.de K.ferlov et J.Gateau Gallimard,ParisI949

(3)ibid.p.I63

(4)ibid.P.I68

(5)ibid.p.204

(6)ibid.p.237

ان كيركجارد هو الآخر رجل غيور على الأخلاق المسيحية . وكما كتب ابن عربي في نهاية الفتوحات وصايا ونصائح لجماعة المسلمين فقد ترك أبو الوجودية ابن نيويورك كتابا سماه (المسيح) لأن أمنيته أن يصبح كل مواطن مسيحيا صادقا ، ويمكن تلخيص وصايا المسيح في نظره في شكل عبارات له هي :

أ- ألا تعلمون أنني منشغل بتبليغ رسالة والدي أي الله ؟

ب- يجب علي أن أكمل رسالة والدي لأنه ستأتي ساعة لن أستطيع العمل فيها .

ج- كل شيء قد تحقق (يقصد ارادة الله فيه) .

وفي ما يلي نماذج من الأخلاق المسيحية التي دان بها كيركجارد :

1- يجب أن أدخل في علاقة مع المسيح لأنني الى حد الآن لم أستفت بوضوح المسيح حول رغبتي بكل صراحة .

2- بعدما شرب المسيح كأس الحنظل التي قدمها له أعداؤه رفع يديه الى السماء طالبا اسم الحي بصرخة قائلا : لقد انتهى كل شيء .

3- ان ما يهدد المسيح ليس هو أن نرثيها فقط بل [illegible] أيضا . و [illegible] كذلك .

4- هناك أمران : الحق والشيطان . فأما الاول فيتجسد في

. . . .

المسيح و أما المسيلماني فقد وجد فيه اتحاد الجنسين .

5ـ اننا نتألم مرّة واحدة ـ و او كانت سبعين سنة ـ و نستمر الى الأبد ، فنحن لا نستمر ، فنفقد الا مرة واحدة يتضعا .

6ـ ان من خصوصيات المسيح أنه يختار الألم بكامل حرية و لسبب أخلاقي حسن ، فان المسيح و هو ابن الله قد اختار الألم .

7ـ لقد نال المسيح بأنه ليس رسول سلام بل رسول تفرقة[1]

8ـ لقد نزل المسيح من السماء لأنه أراد أن يكون عبدا و أن يلبس زي الخادم .

9ـ ان عبادة كونفوشيوس تتمثل في خلوده ، أما عبادة المسيح فتتمثل في جمعه بين الجلالة و الألوهية .

10ـ لقد قرر المسيح أن يتخلى عن أجل البشرية .

11ـ ان الكنيسة هي الوجه الجمالي للحقيقة أما المسيح فهو وجهها الحقيقي .

12ـ لكي يتحقق الانسان في سلم يجب عليه أن يلجأ الى الله كما يلجأ الطفل الى والده ، و أن يعتقد بحنين عظيم بأن الله يريد أن يكون ذلك الوالد .

1ـ يقصد بهذا أن هذا الوالد لم ينجو من الكفر لأن الكل فيها كمسيحية .

13ـ حين يكون الانسان صادقا في حب الله من كل قلبه و يسلم الله الصدق منه فانه يحبه : والدي الحبيب سأكون عند دعواتك ، و سأساعدك على أن تصبح ذاتك لأنك بدون هذا لن تستطيع أن تحبني .(1)

ان المتنقل مع كيركجارد في فلسفته الأخلاقية هو تنقل من المتعة و الألم ، مع فيلسوف ـ و ان رغب أن يكون كذلك ـ أراد أن يتخذ البيت من الداخل ، أن يطهر الذات وأن يطهر الخطيئة ، أن يطهر الذات من اليأس و من توعية المتناهي و أن يطهر الكنيسة من خرافاتها المسيحية فيتسموا الى المسيحية (2) الحقيقية حيث ، ه تفردا ذاته أن لا أحد نبي في قومه .

لقد حاول أن يشخص في أعماق الانسان فحلل الاثم و القلق و اليأس و سماها مواقف ،(3) و مبدأه الأكبر أنه تجاوز الى الشعور المتمثل في حقائق الانسانية التي يجب أن يتطاولها على الروح و بانحرافها عن المسادة . لقد وضع كيركجارد يده على الصميم من الانسان فاستحالت حياته الى شقاء و عذاب . و كان يعزي نفسه بأن معرفة الله هي معرفة كونه مصدر اللذة و الألم (4) و لهذا يأس أيسو الوجودية و حاله تشبه حال المسيح ؟ و على العكس منه عاش الشيخ الأكبر متزهدا بصدق كشفه و بمثاليته على أصل العناصر ، و لم لا و هو خاتم الأولياء ، و الولاية فوق النبوة و فوق الرسالة ، قال :

(1) Kierkegaard, Christ, p. 198

2ـ قال نيتشه بأن الله قد مات لأن الكثير من الدينة أصبحت حركات جوفاء .

3ـ تحدث سارتر أيضا عن المواقف النهائية و عن الموت و الفناء و الانزلاق .

(4) ibid. p. 218

مقام النبوة في برزخ   فويق الرسول و دون الولي(1)

علاوة عن تنقله بين المجالين الصوفي و السياسي في مشرق و مغرب ليصبح

((سلطان العارفين)) في حياته و بعد موته :

اني ولدت وأمر الملك أرصده   شرقا وغربا و اني بيضة البلد

وما أنفذ أمرا في الوجود كما   يبدو مقالي فما يدريه من أحد

و ما أقاله نفسي بين أسطرها   أمري به من اله سيد سند

أتابع الحق فيما شاءه وقضى   قبل الوقوع بإذن السيد الصمد

فينفذ الأمر في كل آونة   ولا ترى الخلق الأمور الموجد(2)

و من يستطيع أن يرد الفتوحات وابن عربي لا يملك قاعدة واحدة مستقرا لأنها ، لم تستقر الله به قدميه في صحراء مكة ، أو الفتوحات و هو يقول في السطور الأولى منها : ((فما ألقيت إلا ما يلقى إلي و لا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي ، و لست بنبي رسول و لكني وارث و لآخرتي حارث))(3) .

ان ابن عربي و كيركغارد يتحدثان عن المطلق الذي لا تدركه العقول فأما الأول فوجده في حياته و أما الثاني فعزاه أنه أخبر به في حياة لم يكن له فيها من أنيس سوى الله .

1- ابن تيمية ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع و ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (كتاب التصوف) المجلد 11 ، مكتبة المعارف ، الرباط ، بدون تاريخ ، ص 226 .

2- سيد الأهل ، ابن عربي ، مرجع سابق ، ص 200 .

3- نفسه ، ص 48 .

-((الخـاتمـة))-

بسم الله الرحمن الرحيم

ان البحث الأخلاقي في التصوف الاسلامي والوجودية الغربية من الثراء بمكان ، ولست أزعم أنني استوفيت القيمة الأخلاقية في عند ابن عربي وكيركجارد حقها في الفصل الأخير من رسالتي هذه . بل انني أرجو أن أكون موفقا حين أقول بأن القيمة الأخلاقية عند المدرستين بحاجة الى اعتناء الباحثين الجامعيين ، وهذا الحاجة أسباب أوجزها فيما يلي :

1 ـ ان التصوف الاسلامي قد قام على الأخلاق قبل كل شيء ، اذ أن التروح وطلب الذات الالهية هدفهما ينتهجون الفضيلة . وقد ذهب الكثير من الصوفية الأعلام في الاسلام الى هذا المعنى حيث عرّفوا التصوف تعريفات تجعل منه خلقا أولا وأخيرا فمن زاد خلقه زاد تصوفه .

2 ـ ان النقد الموجه الى الوجودية الغربية الملحدة خاصة انطلق من تعارضها مع المثل والمبادئ الصحيحة اذ لايمكن من الناحية الفلسفية انكار دور الذات الذي تبنته الوجودية . بل ان ما يجب أن ينكر هو أن تتحول هذه الذات الى مشرع أخلاقي يقول : هذا خير وهذا شر وان خالف قواعد الأخلاق الصحيحة .

3 ـ لقد انصب اهتمام الباحثين في التصوف على الناحية العرضية لا التحليل الفلسفي . ومن الجوانب التي اهملت القيمة الأخلاقية .

4 ـ ان الانهيار الأخلاقي هو أحد الأخطار التي تتهدد العالم الاسلامي و لهذا أرى من الواجب الاعتناء بفلسفة الأخلاق لتربية نشء فاضل . ومن المحاولات اليتيمة في هذا الشأن كتاب (التوجيه الاسلامي للنشء في

فلسفة الغزالي)[1] لعارف مفضي البرجس وهو كتاب قيم فيما أعتقد ويمكن أن يشكل لبنة في علم الأخلاق عند المسلمين . ويتساوى في هذا المجال أن يكتب الباحثون في أخلاق المذاهب الهدامة كالوجودية والماركسية والفرويدية والداروينية وذلك بدون نقدية تجعل من الاقناع بالحجة العلمية غاية ووسيلة ، وأن يكتبوا في مكارم الأخلاق النابعة من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح بمناهج علمية تجعل النجاح في هذا المجال أمرا يسيرا .

5 ـ ان العالم بحاجة الى بديل في مجال الأخلاق بسبب الافلاس الذى منيت به الرأسمالية والشيوعية في هذا المجال، ولن يتأتى فيما أرى طرح هذا البديل الا اذا تظافرت جهود الباحثين المسلمين لابرازه في شكل قيم واحد متسقة بصورة متناسقة ، وهذه هي مسؤولية المسلمين المتخصصين في المجال الفلسفي .

6 ـ ان أكثر المصنفات في الصوفية هي مصنفات أخلاقية كـ (قوت القلوب) لأبي طالب المكي و (الرعاية لحقوق الله) للحارث المحاسبي و (احياء علوم الدين) لأبي حامد الغزالي ، ومع ذلك فان الدراسة الأخلاقية لهذه الكتب مازالت في طور البداية . واني أعتقد أنه لو توجهت بعض البحوث الفلسفية في جامعتنا الى البحث الأخلاقي

---

1 ـ عارف مفضي البرجس، التوجيه الاسلامي للنشء في فلسفة الغزالي ، دار الأندلس، بيروت ، الطبعة الأولى 1981 .

في هــــذه الكتب لأثــرت المكتبة الفلسفيــة ، اذ مــا تزال محــاولة زكي مبــــارك في (الأخــلاق عنــد الغــزالي)[1] دون تاليــة لهــا فيمــا أعلم .

7 ـ ان أكثر الدراســات التي حــاولت أن تقاــرأ الى المبــاحث الأخلاقية فــي التصــوف الاســلامي جــاءت مــن المستشــرقين الذين يفتقــرون الى الأصــالــة في فهــم الروح الاســلامية في مجــال الأخــلاق ، ولا تخــلو ابحــاثهم في كثير مــن الأحيــان مــن الغــمز في الفقهاء واتهــامهم // بالتعــصب ومحــاربة الاتجــاهــات التي تــريد أن تكــون روحــية .

8 ـ ان كتب الدعــاة المسلميــن تتجــه الى تلك المذاهب الهدّامة دون تحليــل لتهــافتهــا في مجــال الأخـــلاق ، ولو وقعــت بين أيديهم بحــوث فلسفيــة في هذا المجــال لأغنــت عن الأبحــاث الروتينــية التي تــصدر مــن حين لآخــر وتتناولــ الأســـئلة أكــــثر ممــا توجــيهه .

اني واثق أنــه لو اتجــهت البحــوث الفكــرية الى المجــال الأخــلاقي في التصــوف والوجــودية فانــها ستكــون عميــمة الفائدة من الناحــية العلمية ، ومع شــعوري بالتقـــصير الشــديد بــعد تحــليل القيمة الأخــلاقية عند ابن عــربي وكيركــجارد فان عــزائي أن أكــون قد وضعت حجــرا أولا في صرح البحــوث الفلسفية في مجــال الأخــلاق ، واني أعتقــد أن القيمــة الأخــلاقيــة عنــد الشيــخ الأكبر وأبــي الوجــوديــة يمكــن أن تكــتمل بمــوضــوع بحــث مــقارن لتحــضير شهــادة دكتــوراه الدولة ، وهو أمــر لن أتردد في القيــام به ان أتيح لي ذلك .

---

1 ـ زكي مبارك ، الأخلاق عند الغزالي ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت بدون تاريخ ، وأحسن منها طبعة دار الكاتب العربي بيروت 1970 .

-((فهرس الآيات))-

1- ((وإذا بشّر أحدهم بالأنثى ظلّ وجهه مسودّاً وهو كظيم))	سورة النحل	
الآية 58 .		ص 27
2- ((والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر))	سورة الحج	
الآية 36 .		ص 30
3- ((إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفّاً))	سورة الصف	
الآية 4 .		ص 30
4- ((وجاء ربك والملك صفا))	سورة النبأ	
الآية 38 .		ص 30
5- ((واصطنعتك لنفسي))	سورة طه	
الآية 41 .		ص 51
6- ((قال لن تراني))	سورة الأعراف	
الآية 141 .		ص 51
7- ((وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون))	سورة البقرة	
الآية 186 .		ص 87
8- ((إني جاعل في الأرض خليفة))	سورة البقرة	
الآية 30 .		ص 151

9ـ ((الله نور السماوات والأرض)) — سورة النور

الآية 35 . — ص8

10ـ ((كل يوم هو في شأن)) — سورة الرحمن

الآية 29 . — ص159

11ـ ((والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) — سورة العنكبوت

الآية 79 . — ص 159 ، 335

12ـ ((ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله)) — سورة الفتح

الآية 48 . — ص162

13ـ ((اياك نعبد)) — سورة الفاتحة

الآية 4 . — ص163

14ـ ((اياك نستعين)) — سورة الفاتحة

الآية 5 . — ص163

15ـ ((وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)) — سورة الأنفال

الآية 8 . — ص164، 332

16ـ ((كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)) — سورة المطففين

الآية 53 . — ص166

17ـ ((وما من دابة الا وهو آخذ بناصيتها)) — سورة هود

الآية 11 . — ص170

18ـ ((أفمن كان على بينة من ربه و يتلوه شاهد منه)). — سورة هود

الآية 11 . — ص181

19ـ ((ويرزقه من حيث لا يحتسب)) سورة الطلاق

الآية 65 . ص190

20ـ ((سنستدرجهم من حيث لا يعلمون)) سورة الأعراف

الآية 7 . ص195

21ـ ((واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)) سورة الحجر

الآية 15 . ص199

22ـ ((يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن)) سورة التغابن

الآية 64 . ص200

23ـ ((اخسأوا فيها ولا تكلمون)) سورة المؤمنون

الآية 27 . ص217

24ـ ((كل شيء هالك إلا وجهه)) سورة القصص

الآية 88 . ص269

25ـ ((ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)) سورة الرحمن

الآية 27 . ص269

26ـ ((قال يا أبت افعل ما تؤمر)) سورة الصافات

الآية 102 . ص288

27ـ ((وخلق منها زوجها)) سورة النساء

الآية 1 . ص288

28ـ ((ليس كمثله شيء)) سورة الشورى

الآية 11 . ص298

29- ((خلقك فسوّاك فعدلك)) سورة الانفطار

الآية 7 . ص 302

30- ((في أي صورة ما شاء ركّبك)) سورة الانفطار

الآية 8 . ص302

31- ((والله أنبتكم من الأرض نباتا)) سورة نوح

الآية 17 . ص305

32- ((والله الحجّة البالغة)) سورة الأنعام

الآية 149 . ص308

33- ((اني أنا الله لا اله الآ أنا فاعبدون)) سورة الأنبياء

الآية 25 . ص311

34- ((ان الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون)) سورة النحل

الآية 34 . ص312

35- ((واتقوا الله ويعلّمكم الله)) سورة البقرة

الآية 282 . ص330

36- ((ومن يؤمن بالله يهد قلبه)) سورة التغابن

الآية 11 . ص331

37- ((الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون)) سورة البقرة

الآية 121 . ص333

38- ((قال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا)) — سورة الأعراف

الآية 172 . — ص 333

39- ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة)) — سورة البقرة

الآية 30 . — ص 334

40- ((يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)) — سورة الأنفال

الآية 29 . — ص 335

41- ((أفمن شرح الله صدره للإسلام)) — سورة الزمر

الآية 82 . — ص 335

42- ((ففهمناها سليمان)) — سورة الأنبياء

الآية 79 . — ص 335

43- ((يؤتي الحكمة من يشاء)) — سورة البقرة

الآية 269 . — ص 335

44- ((إن في ذلك لآيات للمتوسمين)) — سورة الحجر

الآية 75 . — ص 336

45- ((قد بينا الآيات لقوم يوقنون)) — سورة البقرة

الآية 118 . — ص 336

46- ((وعلمناه من لدنا علما)) — سورة الكهف

الآية 65 . — ص 336

46- ((وترى الناس سكارى وما هم بسكارى)) — سورة الحج

الآية 5 . — ص 339

49ـ ((وما منا إلا له مقام معلوم)) سورة الصافات

الآيـة 164 . ص347

50ـ ((ورحمتي وسعت كل شيء)) سورة الأعراف

الآيـة 156 . ص359

51ـ ((وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)) سورة الإسراء

الآيـة 17 . ص359

((فهرست الأحاديث))

10 ـ ((كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)) رواه الامام الرزاق المرزوق الشيخي في الحديث ص 65

11 ـ ((أنا مدينة العلم وعلي بابها)) حديث موضوع .

12 ـ سأل أعرابي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : ((ربك قريب فنناجيه أم بعيد فنناديه فنزلت الآية (وإذا سألك عبادي عني فاني قريب))) حديث صحيح . ص 87

13 ـ ((أنا نبي وآدم بين الماء والطين وكنت نبيا ولا آدم ولا طين)) حديث موضوع . ص 87

14 ـ ((الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك)) حديث متفق عليه من رواية ابن عمر . ص 150

15 ـ ((وأجعلني نورا)) رواه الشيخان . ص 158

16 ـ ((ان لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره)) لم أجده . ص 166

17 ـ قال رجل : ((أنا مؤمن حقا يارسول الله قال وما حقيقة ايمانك قال : كأنني انظر الى عرش ربي بارزا)) رواه مسلم . ص 170

18 ـ ((ان العماء ما تحته هواء وما فوقه هواء)) رواه ابن الجوزي بسنده ص 185

19 ـ اللهم رب هذه الدعوة التامة . . . .)) متفق عليه . ص 194

20 ـ ((من تقرب الي . . . .)) رواه الشيخان . ص 204

21 ـ ((أنا جليس من ذكرني)) رواه الشيخان . ص 204

22 ـ ((حديث لو كان موسى . . . . اتباعي)) لا أعرفه . ص 210

23 ـ ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر)) رواه مسلم . ص 211

24 ـ ((من عمل بما علم ورثه الله علم ما لا يعلم)) صحيح . ص 335

25 ـ ((انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) حديث صحيح . ص 349

((فهرست المصادر والمراجع))

القرآن الكريم

1 ـ ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، بلا تاريخ ، ج 1 ، 2 ، 3 ، 4 .

2 ـ ابن الجوزي (أبو الفرج) تلبيس ابليس أو نقد العلم والعلماء ، الطباعة المنيرية ، القاهرة بلا تاريخ .

3 ـ ابن الجوزي (أبو الفرج) صيد الخاطر ، تحقيق علي الطنطاوي ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1978 .

4 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) شفاء السائل لتهذيب المسائل ، استانبول ، 1958 .

5 ـ ابن خلدون (عبد الرحمن) المقدمة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثالثة 1967

6 ـ ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة رشيد رضا ، بدون تاريخ .

7 ـ ابن تيمية ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، كتاب التصوف ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مكتبة المعارف الرباط ، بدون تاريخ .

8 ـ ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1972 .

9 ـ ابن سبعين ، رسائل ابن سبعين ، تحقيق و تعليق عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .

10 ـ ابن سينا (أبو علي) الاشارات والتنبيهات ، كتاب التصوف ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية 1962 .

11 ـ ابن عربي الفتوحات المكية ، تصحيح السيد أحمد بن علي ، دار الطباعة المصرية ، القاهرة 1384 ، ج 1 ، 2 ، 3 ، 4 .

12 ـ ابن عربي (محي الدين) رسائل ابن العربي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت 1362 .

13 ـ ابن عربي (محي الدين) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، حققه وعلق عليه محمد بن عبد الرحمن الكردي ، بلا ناشر ، القاهرة 1962 .

14 ـ ابن عربي (محي الدين) فصوص الحكم ، تحقيق ابي العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي بيروت بدون تاريخ .

15 ـ ابن عربي (محي الدين) تفسير القرآن الكريم ، تحقيق مصطفى غالب ، دار الأندلس ، بيروت الطبعة الثالثة 1981 ، ج 1 ، 2 .

16 ـ ابن عربي (محي الدين)، اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي، مكتبة لبنان، بيروت، بدون تاريخ .

17 ـ ابن عربي (محي الدين)، الوصايا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ

18 ـ ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت 1966 .

19 ـ ابن يحيى (يعقوب يوسف)، التشوف الى رجال التصوف، تصحيح أدولف فور، مطبوعات افريقيا الشمالية الفنية، الرباط 1958 .

20 ـ ابراهيم (زكريا)، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار المعارف بمصر، القاهرة بدون تاريخ

21 ـ أبو ريان (محمد علي)، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976 .

22 ـ الأنصاري (أبو زكريا)، شرح الرسالة القشيرية، بلا ناشر ولا تاريخ، ج1، 2، 3، 4 .

23 ـ الاصفهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1980 ج1، 2 .

24 ـ بدوي (عبد الرحمن)، تاريخ التصوف الاسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية 1978 .

25 ـ بدوي (عبد الرحمن)، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة بيروت، الطبعة الثانية 1973 .

26 ـ بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة الطبعة الثانية 1955 .

27 ـ بدوي (عبد الرحمن)، شخصيات قلقة في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1946

28 ـ بدوي (عبد الرحمن)، الانسانية والوجودية في الفكر العربي، دار الثقافة، بيروت بدون تاريخ .

29 ـ بدوي (عبد الرحمن)، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة 1978

30 ـ بدوي (عبد الرحمن)، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة 1975 .

31 ـ البغدادي (محمد الصالح)، دلالة الرمز لألفاظ وآيات القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1981 .

32 ـ بلاثيوس (آسين)، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1965 .

33 ــ البرسي (الحافظ رجب)، مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، دار الأندلس، بيروت الطبعة 11، 1980 .

34 ــ برانت (ريتشارد)، كيركجارد، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة الطبعة الأولى 1981 .

35 ــ بعض المشايخ، بمساعدة التوفيق فيما يتعلق بأحكام الطريقة، نشر داني بيريس، المطبعة الرسمية الجزائر 1948 .

56 ــ ابن عربي (محيي الدين)، روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق عزة حصرية، دار العلم، دمشق 1970 .

37 ــ البهي (محمد)، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت 1972 .

38 ــ التكريتي (ناجي)، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت الطبعة الأولى 1979 .

39 ــ الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت 1969 .

40 ــ جرين (مارجوري)، هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة 1973 .

41 ــ جلال شرف (محمد)، التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد، دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية 1978 .

42 ــ جمعة (محمد لطفي)، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، القاهرة 1934 .

43 ــ جوليفيه (ريجيس)، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريده، الدار العربية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966 .

44 ــ الجيلي (عبد الكريم)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، المطبعة الأزهرية، القاهرة 1328 .

45 ــ جامعة الدول العربية، الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1969 .

46 ــ الحاج (كمال يوسف)، من الجوهر إلى الوجود، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى 1958 .

47 ــ حباتر (محمد عبد العزيز)، مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970 .

48 ـ الحفني (عبد المنعم)، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت 1980 .

49 ـ . . . (محمد كامل)، وحدة المعرفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة بدون تاريخ

50 ـ . . . (سعيد)، تربيتنا الروحية، دار الكتب العربية، بيروت الطبعة الأولى 1979 .

51 ـ الخراز (أبو سعيد)، كتاب الصدق، تحقيق عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الرابعة 1976 .

52 ـ الخميني (آية الله)، ولاية الفقيه، دار الطليعة، بيروت بدون تاريخ

53 ـ الخفيف (علي)، التصوف الانفرادي و الارادة المتحررة، معهد الدراسات العالمية، القاهرة 1970

54 ـ دار مكتبة الحياة، معنى الوجودية، بيروت 1978 .

55 ـ دنيا (سليمان)، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف بمصر، القاهرة 1965 .

56 ـ الرومي (جلال الدين)، المثنوي، ترجمة عبد السلام كفافي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الأولى 1966، ج 1، 2 .

57 ـ روزنتال (م)، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت الطبعة الرابعة 1981 .

58 ـ زكريا (ابراهيم)، الفلسفة الوجودية، دار المعارف بمصر، القاهرة 1956 .

59 ـ زيعور (علي)، العقلية الصوفية و نفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت 1979 .

60 ـ الزين (سميح عاطف)، الصوفية في نظر الاسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ .

61 ـ الصديق (يوسف)، المفاهيم و الألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس الطبعة الثانية 1980 .

62 ـ صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1978، ج 1، 2 .

63 ـ صليبا (جميل)، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1981 .

64 ـ كامو (ألبير)، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت 1979 .

65 ـ كرم (يوسف)، العقل و الوجود، دار المعارف بمصر، القاهرة 1966 .

66 ـ الكيلاني (قمر)، في التصوف الاسلامي، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ .

67 ـ لاوند (رمضان)، وجودية و وجوديون، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ .

68 ـ لواتفن (جون)، تعاليم الحقل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ج 2 .

69 ـ ماسنيون (لويس)، أخبار الحلاج، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت 1936 .

70 ـ ماكوري (جان)، الوجودية، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مراجعة فؤاد زكريا، دار مطابع الكويت 1982 .

71 ـ مبارك (زكي)، التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ج 1، 2 .

72 ـ مبارك (زكي)، الأخلاق عند الغزالي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ .

73 ـ محمود (عبد الحليم)، سيدي أبو مدين الغوث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ

74 ـ محمود (قاسم)، محيي الدين بن عربي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1972 .

75 ـ مدكور (ابراهيم بيومي)، محيي الدين بن عربي في الذكرى 1000 لميلاده، الكتاب التذكاري دار الكتاب العربي، القاهرة 1969 .

76 ـ المنوفي (أبو الفيض)، كتاب الوجود، مطبعة حجازي، القاهرة، بدون تاريخ .

77 ـ مراد (جواد)، التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، دار اليقظة العربية، دمشق 1966 .

78 ـ الميلي (محمد مبارك)، الشرك ومظاهره، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، الطبعة الثانية 1966 .

79 ـ موسى (سلامة)، هؤلاء علموني، دار الجيل للطباعة، الطبعة الثالثة 1965 .

80 ـ النجار (رمزي)، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية 1979 .

81 ـ نصر (حسين)، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار، بيروت 1971 .

82 ـ نصر (حسين)، دراسات اسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1975 .

83 ـ نادر (ألبير نصري)، التصوف الاسلامي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1960 .

84 ـ نيكلسون (رينولد)، الصوفية في الاسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي القاهرة 1951 .

85 ـ نيكلسون (رينولد)، في التصوف الاسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1956 .

86 ـ عبد القادر (محمود)، الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، بيروت 1966 .

87 ـ عبد العزيز (فؤاد كامل)، فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة بدون تاريخ

88 ـ علي (أسعد أحمد)، معرفة الله والمكزون السنجاري، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1981، ج 1، 2 .

89 ـ عفيفي (أبو العلا) ، الملامتية و الصوفية و أهل الفتوة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة 1945

90 ـ عفيفي (أبو العلا) ، التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1963 .

91 ـ العشماوي (محمد سعيد) ، تاريخ الوجودية ، الدار القومية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

92 ـ غالب (مصطفى) ، الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثانية 1982

93 ـ الغزالي (أبو حامد) ، احياء علوم الدين ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى 1976 ، 4 أجزاء

94 ـ الغزالي (أبو حامد) ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت الطبعة الرابعة 1980 .

95 ـ الغزالي (أبو حامد) ، المنقذ من الضلال ، دار الأوفست للطباعة ، استانبول ، 1981 .

96 ـ الغزالي (أبو حامد) ، أيها الولد المحب ، مطبعة المنار ، تونس بدون تاريخ .

97 ـ غلاب (محمد) ، المعرفة عند مفكري المسلمين ، الدار المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

98 ـ غلاب (محمد) ، الوجودية المؤمنة و الوجودية الملحدة ، الدار القومية للطباعة و النشر القاهرة 1966 .

99 ـ غلاب (محمد) ، التصوف المقارن ، دار النهضة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

100 ـ فال (جان) ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة فؤاد زكريا دار الكاتب العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، 1967 .

101 ـ فال (جان) ، الوجودية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار صادر ، بيروت 1958 .

102 ـ فرغلي (عبد الحفيظ) ، وعلي القرني ، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين دار الكاتب العربي ، القاهرة 1968 .

103 ـ القرضاوي (يوسف) ، ثقافة الداعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1977 .

104 ـ القشيري (أبو القاسم) ، الرسالة القشيرية ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1957 .

105 ـ سارتر (جان بول) ، الوجودية مذهب انساني ، ترجمة كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت بدون تاريخ .

106 ـ سبينوزا (باروخ) ، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ترجمة و تقديم حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، القاهرة 1971 .

107 ـ سرور (طه عبد الباقي) ، من أعلام التصوف الاسلامي ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ

108 ـ سرور (طه عبد الباقي) ، محيي الدين بن عربي ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

109 ـ سيد الأهل (عبد العزيز) ، ابن عربي (من شعره) ، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة الأولى ، 1970 .

110 ـ الشرباصي (أحمد) ، التصوف عند المستشرقين ، المكتب الفني للنشر ، القاهرة 1961 .

111 ـ شلبي (أحمد) ، كيف تكتب بحثا أو رسالة ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، 1976 .

112 ـ الشنيطي (محمد فتحي) ، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1962

113 ـ الشيبي (مصطفى كامل) ، الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1969 .

114 ـ الشعراني (الامام عبد الوهاب) ، الأخلاق المتبولية ، تحقيق عبد الحليم محمود ، المكتبة العصرية بيروت ، بدون تاريخ ، ج 1 ، 2 ، 3 ، 4 .

115 ـ هلال (ابراهيم) ، ولاية الله والطريق اليها ، دار الكتب العربية الحديثة ، القاهرة 1979

116 ـ هلال (ابراهيم) ، التصوف الاسلامي بين الدين والفلسفة ، دار النهضة ، القاهرة ، بدون تاريخ

117 ـ هويدي (يحيى) ، مقدمة في الفلسفة العامة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، 1972 .

118 ـ هيدجر (مارتن) ، ما الفلسفة و ما الميتافيزيقا ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة عبد الرحمن بدوي دار الطباعة للنشر ، القاهرة 1973 .

119 -Arberry(A.J)Muslim saints and mystics,episodes from tadhkirat al-awliya,London 1966.

120-Beaufret(Jean)introduction aux philosophies de l'existence,éd.Gonthier,Paris 1971.

121-Chevalier(Jean),Le soufisme et la tradition islamique Retz,Paris,1974.

122-Corbin(Henri),Histoire de la philosophie islamique , imp.Bussière,Paris 1968.

123-Corvez(Maurice),La philosophie de Heidegger,P.U.F,Paris 1966.

124 -Didier(Julia)Larousse philosophique,imp.Hérissey,Paris 1979.

125 -Ducassé(Pierre),Les grandes philosophies,P.U.F,Paris 1976.

126 - Edwards (Paul),the encyclopedy of philosophy,the Macmillan company and the free press, New-York, collier Macmill and limited,london 1967 volume 3 .

127- Foulquié(Paul), l'existentialisme, P.U.F, 1968 Paris

128- Heidegger(Martin),l'être et le temps,tr.de l'allemand par A.de waelhens et R.Boehm, Gallimard Paris 1964.

128- Iqbal(Mohamed),la métaphysique en perse,tr. par E.V. Méyérovitch, sindbad 1980 .

129- Jaspers(Karl),introduction à la philosophie,tr. de l'allemand par Jeanne Hersch,union générale des éditions Paris 1965.

130- Jabre(F.), la notion de la marifa chez Ghazali, Beyrouth 1958 .

131- Jaspers(Karl),la foi philosophique fâce à la révélation,tr.de l'allemand par Pierre Kammitzer, Plon Paris , 1973.

173- Kierkegaard(Soeren). oeuvres complètes,éd.de l'orante, Paris 1969.

174- Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie,P.U.F,Paris 1980.

175- Massignon(Louis) la passion d'Al-Hallaj,Plon,Paris 1964.

176- Massignon(Lois) essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,librairie philosophique, Paris 1954.

177-Marcel(Gabriel) la dignité humaine et ses assises existentielles,Aubier,Paris 1964.

178-Marcel(Gabriel) essai de philosophie concrête(Du refus à l'invocation),Gallimard,Paris 1967.

179- Molé(Marijan) les mystiques musulmans,P.U.F,Paris 1965.

180- Mounier(Emmanuel) introduction aux existentialismes, Gallimard,Paris 1962.

181- Nicholson(Reynold) sufis in encyclopedia of religion and ethics,New york 1928, volume3.

182- Nietzsche(Friedrich) la généalogie de la morale,imp. Bussière,Paris 1966.

183-Nietzsche(Friedrich) le gai savoir,presses du Danal,Paris 1977.

184- Newsom(N.W) and walk(G.E) form and standard for writing thesis,International textbookcoco,1 950.

185- Poggler(Otto) la pensée de Martin Heidegger,tr.de l'All d par Mariana Simmon,Aubier-Montaigne,Paris 1967.

186- Ricoeur(Paul) Gabriel Marcel et Karl Jaspers,éd.du temps présent,Paris 1947.

187- Rûmi(Jalaluddin) le livre du dedans,tr.d'E.deV.Meyerovitch Sindbad,Paris 1978.

188- Sartre(J.Paul),l'existentialisme est un humanisme,Nagel Paris 1 940.

152- Jaspers(Karl) initiation à la méthode philosophique,imp. Bussière,Paris 1966.

153- Kierkegaard(Soeren) traité de déséspoir,tr.du Danois par K.Ferlov et J.J.Gateau,Gallimard,Paris 1949.

154- Kierkegaard(Soeren) le journal du séducteur,tr.du Danois par J.J.Gateau,Gallimard,Paris 19..

155- Kierkegaard(Soeren) Christ,tr.du Danois par P.H.Tisseau Bazoges-en-Pareds,Paris 1937.

156- Kierkegaard(Soeren) l'alternative,Bazoges-en-pareds,Paris 1940.

157- Kierkegaard(Soeren) le banquet,Alcan,Paris 1933.

158- Kierkegaard(Soeren) crainte et tremblement,tr.du Danois par P.H.Tisseau,éd.Montaigne,Paris 1935.

159- Kierkegaard(Soeren) l'évangile des soffrances,tr.du Danois par P.H.Tisseau,Bazoges-en-pareds,Paris 1937.

160- Kierkegaard(Soeren) l'instant,tr.du Danois par P.H. Tisseau,Bazoges-en-pareds,Paris 1937.

161- Kierkegaard(Soeren),point de vue explicatif,tr. du Danois par P.H.Tisseau,Bazoges-en-pareds,Paris 1937.

167- Kierkegaard(Soeren) post-scriptum,tr.du Danois par P.H.Tisseau,Bazoges-en-pareds,Paris 1937.

168- Kierkegaard(Soeren) pour un examen de conscience,tr. du Danois par J.J.Gateau,Alcan,Paris 1933.

169- Kierkegaard(Soeren) la répitition,tr.du Danois par P.H. Tisseau,Bazoges-en-pareds,Paris 1940.

170- Kierkegaard(Soeren) vie et regne de l'amour,tr.du Danois par J.J.Gateau,Gallimard,Paris 1950.

171- Kierkegaard(Soeren) le concept de l'angoisse,tr.du Danois par K.Ferlov et J.J.Gateau,Gallimard ,Paris 1935.

172- Kierkegaard(Soeren) riens philosophiques,tr.du Danois parK.Ferlov et J.J.Gateau,Gallimard,Paris 1948.

189- Sartre(J.Paul) l'être et le néant ,Gallimard ,PAris 1943.

190- Sourdel(Dominique et Jeanine) la civilisation de l'islam classique,Arthaud,Paris 1968.

191- Sourdel(Dominique) l'islam,P.U.F,Paris 1979.

192- Trotignon(Pierre) Heidegger,P.U.F,Paris 1965.

193- UNESCO,Kierkegaard vivant,c.o.UNESCO du 21 jusqu'au 25 Avril 1964.

194-W Wahl(Jean) études kierkegaardiennes,éd.Montaigne,Paris 1938.

195- Wahl(Jean) existence humaine et transcendance,Neuchatel -Labaconnière,Paris 1944.

196- Wahl(Jean) la philosophie de l'existence,colin ,Paris 1954.

—((فـــهرســـت الدوريـــات))—

1— ضوء على الوجودية ، أحمد عبد العزيز أبو عامر ، مجلّة الدعوة ، العدد 660 ، الاثنيـــن 12 شعبان 1338 .

2 — الدراسات الألمانية حول التصوف ، بيتر بيخمان ، محاضرة ألقيت بمعهد الخرّوبة للعلـــوم الاجتماعية ، بتاريخ 18—3—1981 .

3 — نظرة الى الكشف الصوفي ، أبو الوفا التفتازاني ، مجلّة الفكر المعاصر ، العدد 34 ، المؤسسة العربية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ديسمبر 1967 .

4 — بين الوجدان و العقل ، محمد كمال جعفر ، مجلّة الهلال ، دار الهلال سبتمبر 1980 .

5 — سارتر الذي تهدم ، صالح اللحيدان ، مجلّة اليمامة ، عدد 405 ، الرياض . .

6 — الأمير عبد القادر متصوّفا ، عبد الرزاق قسوم ، صحيفة العصر ، الاثنين 30 ماى 1983 .

7 — وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر ، عمّار طالبي ، محاضرة 11 ماى 1983 من ملتقى الأمير عبد القادر الذي نظمته جامعة الجزائر .

8 — فهرست مؤلّفات ابن عربي بقلمه ، كوركيس عوّاد ، مجلّد 29 ، ج 3 ، القاهرة ، يوليو 1954 .

9 — مقال في التصوف ، عبد العزيز الاسلامبولي ، مجلّة المعرفة ، عدد أغسطس 1931 .

10— مع الصوفية في الهاماتهم ، حسن كامل الملطاوي ، مجلّة منبر الاسلام ، العدد 1 ، محرّم 1337 يناير 1977 ، السنة 35 ، ص 104 .

11- Le dialogue de l'écrrivain à l'étranger, Le Monde du 17 Avril 1980 , p.20.

— ((الفـــــهرس)) —

البـــــاب الأول

الفـــصل الأول :

الفـــصل الثـــاني :

٣٧٦٤٦٦

البـاب الثـاني

الفصل الأول :

الفصل الثاني :

الباب الثالث